

Серия
ПРОФЕССОРСКАЯ БИБЛИОТЕКА

ЛЕО ШТРАУС
О ТИРАНИИ



ИЗДАТЕЛЬСТВО
С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
2006

Редакционная коллегия: А. С. Васильев

Л. Г. Ионин

В. Ю. Мелетинский

А. М. Пятигорский

А. М. Руткевич

К. А. Свасьян

Р. В. Светлов

С. С. Хоружий

Д. В. Шмонин

*Серия «Профессорская библиотека»
основана совместно с Издательством
«Академия исследований культуры»*

*В оформлении обложки использован фрагмент росписей
«Зала девяти» (Sala dei Nove) во Дворце коммуны
(Palazzo pubblico) в Сиене, которые в 1337–1339 гг.
выполнил Амброджио Лоренцетти. Цикл фресок озаглавлен
«О последствиях хорошего и дурного правления»
(Degli effetti del buon e del cattivo governo)*

© А. А. Россиус,
перевод, 2006

© А. М. Руткевич,
перевод 1998;
предисловие, 2006

© Издательство
С.-Петербургского
университета, 2006

ISBN 5-288-03896-1

Содержание

Предисловие. Политическая философия Л. Штрауса (А. М. Руткевич).....	7
Ксенофонт. Гиерон (пер. с древнегреческого А. А. Россиуса).....	39
Лео Штраус. О тирании (пер. с английского А. А. Россиуса).....	63
Введение.....	63
I. Проблема.....	72
II. Заглавие и литературная форма.....	73
III. Драматическая форма.....	79
А. Действующие лица и их функции.....	79
Б. Действие диалога.....	95
В. Использование характерных терминов.....	119
IV. Наставление относительно тирании.....	121
V. Два образа жизни.....	138
VI. Удовольствие и добродетель.....	158
VII. Благочестие и закон.....	173
Примечания.....	177
А. Кожев. Тирания и мудрость. Комментарии по поводу трактата Л. Штрауса (пер. с французского А. М. Руткевича).....	221
Лео Штраус. Еще раз о «Гиероне» Ксенофонта (пер. с английского А. А. Россиуса).....	275

ПРЕДИСЛОВИЕ

Политическая философия Л. Штрауса

Лео Штраус родился в Германии, в Кирххайне (ныне земля Гессен), 20 сентября 1899 г., умер 18 октября 1973 г. в Аннаполисе (США). Он принадлежал к поколению тех, кто со школьной скамьи сразу отправился на фронт Первой мировой войны. После войны он получил философское образование в Гамбурге (под руководством Кассирера стал доктором философии в 1921 г.). В двадцатые годы Штраус начинает свою научную деятельность как историк философии, причем первоначально он занимается почти исключительно историей средневековой иудейской мысли. Затем круг тем расширяется, в 1930 г. выходит книга «Критика религии Спинозой»¹. От онтологии и религии Штраус переходит к темам политической философии, с которыми будет связано все его дальнейшее творчество.

Германию Штраус покинул еще до прихода к власти нацистов: в 1932 г. он получил стипендию фонда Рокфеллера для подготовки работы по политической философии Т. Гоббса. Рекомендацию ему дал не только Э. Кассирер, но и К. Шмитт, несмотря на то, что ранее Штраус написал резко критическую рецензию на работу Шмитта «Понятие политического». Переписка между ними прервалась после

¹ L. Strauss, *Die Religionskritik Spinozas*, Berlin, 1930.

того, как Шмитт вступил в НСДАП и стал одним из главных юристов Третьего Рейха. Штраус жил в основном в Лондоне, хотя немалую часть времени проводил в Париже, где завязал дружеские отношения с русским эмигрантом А. В. Кожевниковым: через несколько лет Кожевников начнет читать свой знаменитый курс лекций о гегелевской «Феноменологии духа» в Практической школе высших исследований и со временем станет известен как французский философ Александр Кожев.

В 1938 г. Штраус перебрался в США, получив место в New School for Social Research, в которой работали многие известные эмигранты из Германии, Австрии, а позже и из Франции. С 1949 г. он без малого два десятка лет был профессором в Чикагском университете. Выйдя на пенсию, Штраус продолжал преподавать в Клермонте (Калифорния) и в Аннаполисе, в колледже св. Иоанна. С 1944 г. он стал американским гражданином, прожив, таким образом, в США полжизни; его основные сочинения были написаны по-английски, оказав значительное влияние именно на американскую политическую мысль. Видимо, поэтому отечественному читателю его имя известно более в английской транскрипции – «Страус». Тем не менее, он был выходцем из Германии, и мы именуем его Штраусом (ведь не пишут же в аналогичном случае вместо Маркузе что-нибудь вроде «Мэкьюз»).

Наряду с книгами и статьями по истории политической мысли (о Сократе, Платоне, Лукреции, Маймониде, Аль-Фараби, Марсилие Падуанском, Гоббсе, Макиавелли, Спинозе и др.), Штраус написал ряд теоретических и публицистических работ, которые принесли ему известность как одному из наиболее последовательных консервативных критиков современности. В политической теории эта консервативная позиция заключалась в возвращении к образцам классической политической философии и в критике «политической науки», господствовавшей в американских университетах.

В классической политической теории, начинающейся с трудов Платона и Аристотеля, главным остается вопрос о лучшей жизни, об общем благе и справедливости. Поли-

тика неразрывно связана с этикой, практика понимается не как совокупность технических умений, но как взаимодействие между людьми. Законы этики или права отличаются от законов природы: камень падает в силу притяжения в любых обстоятельствах, исполнение нравственного закона или правового установления зависит от воли человека. Поэтому классическая политическая теория не объясняет действия людей какими-то универсальными законами, вроде законов математики или физики; ее задача состоит в том, чтобы с помощью разума найти наилучшие формы человеческого сосуществования. Консервативная политическая теория в наибольшей мере сохранила связь с классической философией, которая вначале имела дело с полисом, потом – с национальным государством, а не с «законами истории», которые чуть ли не сами собой, без участия людей, ведут человечество «по пути прогресса». Для консерватора всякое политическое действие проистекает из желания добра или зла – потому оно всегда связано с вопросом о благе. Будучи общественными существами, мы вынуждены действовать и общаться с другими, а это толкает нас к познанию того, что является благом для индивида и для общества.

Из подобного стремления рождается политическая философия, которая не тождественна политической мысли вообще. Штраус однажды заметил относительно политики: поскольку в ней чисто административные решения составляют более 99%, то уже поэтому она скучна не только для древнего мудреца, но и для наделенного интеллектом современника; к тому же в ней много ребячества, пустословия умственно незрелых людей². Иными словами, если отбросить важнейший вопрос о благе, о добродетели, то политика делается детской игрой, правда, игрой слишком часто аморальной и кровавой.

² L. Strauss, «Thucydides: The Meaning of Political History» // *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss. Essays and Lectures by Leo Strauss, Selected and Introduced by Thomas L. Pangle*, Chicago and London, Univ. of Chicago Pr., 1989, p. 74.

Философия есть стремление заменить мнение знанием. Она не является идеологией, поскольку не держится определенного социально-политического порядка, ее интересует прежде всего истина. Отличается она и от политической теории (как знание человеческое, а не богооткровенное), и от «политической науки». Попытки замены политической философии экономикой, социологией, социальной психологией, господство позитивизма, провозглашение политической науки «этически нейтральной» имеют своим результатом не «объективность», но безразличие к ценностям, а оно ведет к нигилизму. Итак, для философа и ученого высшую ценность составляет истина, но сама наука ничего об этой ценности не говорит: физика ведь не утверждает, что сама она – благо. Не годятся и ссылки на «полезность». Во-первых, утилитарную ценность нельзя сделать тождественной ценности истины. Во-вторых, «полезным» знание бывает и для осуществления явного зла. Без демократии развитие политической науки не было бы возможным, но сама демократия есть ценность вне политической науки. В отличие от природных процессов, социальные явления не лежат «по ту сторону добра и зла», но оцениваются нами, – оценочен уже сам язык описания (скажем, «демократичный» и «авторитарный» типы личности). Изгоняемые позитивистами в дверь, ценности возвращаются через окно, протаскиваются тайком, только высшими ценностями оказываются при этом хитрость и сила. «Освобождая» факты от ценностей, позитивисты прокладывают путь релятивизму в морали и политике. Наука, которая с легкостью забывает о различии между людьми и скотами, очень скоро становится служанкой утративших человеческий облик хищников. Такая наука, служащая фундаментом для всякого рода «технологий» в целях обработки общественного мнения, мостит дорогу к тирании.

Классическая политическая философия возникает вместе с кризисом традиции, а потому ориентирующийся на нее консерватизм не является традиционализмом или просто «реакцией» на рационализм Нового времени и Французскую революцию, как его чаще всего представляют либера-

лы и социалисты. Взгляд на политику у такого философа тот же, что и у просвещенного гражданина и государственного деятеля, но только видит философ в этой перспективе дальше. Однако смотрит он не со стороны, не как индифферентный наблюдатель, но критически оценивая существующий политический порядок. Он ищет лучший политический строй, а потому перед ним встает вопрос о справедливости, благой жизни индивида, которая невозможна в дурном обществе. Социальная жизнь всегда упорядочена, проблема же заключается в том, кто и как ее упорядочивает. Поэтому неизбежен выбор между политическими формами правления, каждая из которых выступает с притязаниями, выходящими за пределы данного конкретного государства. Хороший гражданин гитлеровской Германии вряд ли стал бы таковым при каком-либо другом режиме. Всякое политическое действие осуществляется из желания добра или зла, и, стало быть, оно всегда связано с вопросом о благе. Поэтому «любое политическое действие отсылает нас к познанию добра – хорошей жизни или хорошего общества»³. Представитель классической политической философии ищет лучший из возможных политических режимов – *politeia*; он видит в каждом политическом образовании специфический образ жизни, стиль жизни – и оценивает, какой из них лучший.

«Классики» чаще всего не были сторонниками демократии. Их интересовала добродетель, а она, в свою очередь, воспитывается, зависит от традиции. Бедняки или рабы не получали воспитания необходимого для формирования добродетельного гражданина. Это определялось имевшейся в то время «экономикой нехватки» – идеал же всеобщего образования и всеобщей демократии может возникнуть только вместе с переходом к «экономике изобилия». От классиков нас отличает оценка технологии (хотя никто еще не опроверг их предсказания, согласно которому, выход техники за пределы морального и политического контроля ведет к катастрофе или к

³ Leo Strauss, *What is political philosophy?* N.Y., Free Pr., 1959, p. 10.

бесчеловечности). К тому же, современная демократия не решила проблемы всеобщего образования. Во-первых, в образовании почти отсутствует элемент воспитания (предлагаются знания и профессиональная подготовка), во-вторых, там, где этот элемент наличествует, воспитывается в лучшем случае «хороший парень», «спортсмен», да еще и конформист. Гражданской добродетели демократическая школа не учит. Да и видит демократия человека «снизу», сквозь призму современной науки, редуцируя его до «силы», низвергая то «аристократическое», что было идеалом древних республик. Между представителями классической политической философии есть согласие относительно наилучшего режима; таковым считается аристократическая республика или смешанный режим, полития, поскольку в них имеются самые подходящие условия для реализации добродетели. Демократия есть власть большинства; образованные – всегда в меньшинстве, а потому демократия таит в себе угрозу захвата власти самими темными. Парламентская демократия как политический режим предпочтительна в сравнении с другими современными формами правления, ибо, по мнению Штрауса, в ней сохраняется возможность «универсальной аристократии» – вот только путь к ней долг и сложен. Она видится идеалом, но сегодня мы имеем дело с массовой демократией и массовой культурой, беспощадным критиком которой и был Штраус. Пусть не «солью земли», но «солью» демократии оказывается тот, кто не читает ничего, кроме страницы о спорте в третьеразрядной газете и комиксов. «Массовая культура – это культура, которую можно обрести при самых ничтожных способностях, без всяких интеллектуальных и моральных усилий, по самой низкой цене»⁴. Массовой культуре противостоит образование в классическом духе, представляющее собой попытку основать аристократию в рамках демократического массового общества. Такое образование, традиционно именуемое *liberal education*, хранит память о величии человека, знакомит с мыслями великих умов прошлого,

⁴ L. Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, N.Y. - London, Basic Books, 1968, p. 5.

что, соответственно, учит скромности, освобождает от вульгарности и легковерия, позволяет видеть дешевые трюки современных интеллектуалов. Его целью было и остается воспитание джентльмена. Штраус ссылался не только на образование свободного гражданина в афинском полисе, но и на британскую традицию: не все могут получить образование и воспитание, но на того, кто его получает, возлагается ответственность – он должен служить отечеству. Отсюда оценка Штраусом современных политических и исторических теорий, выносимая вполне в духе античных философов или британских тори (как писал лорд Болингброк: «Любые умственные занятия, не ведущие прямо или косвенно к тому, чтобы сделать нас лучшими людьми и гражданами, – это, в лучшем случае, лишь лицемерная и хитроумная разновидность безделья..., и знание, получаемое нами таким путем, есть не что иное, как похвальный вид невежества»⁵).

Такого рода взгляды навлекли на Штрауса обвинения не только в «антидемократизме», но даже в «антиамериканизме». «Высший человек» для него – это добродетельный гражданин полиса (а в современных условиях – национального государства). Но речь не идет о местечковом национализме, поскольку нации принадлежат единой западной цивилизации и разделяют основополагающие ценности. Для Штрауса ядро западной цивилизации составляют Библия и греческая философия, между которыми есть изначальное противоречие; нервом западной интеллектуальной истории был «конфликт между библейским и философским понятием благой жизни»⁶; этот конфликт – источник необычайной витальности западного мира. Угрозу для Запада представляют не только тиранические режимы вовне, но и нигилизм внутри, отрицание основополагающих идеалов и ценностей. В шестидесятые годы, когда казалось, что Запад отстывает, Штраус писал: «В каком бы упадке ни была сила Запада, сколь бы велика ни была для него опасность, упадок – угроза

⁵ Болингброк, *Письма об изучении и пользе истории*, М., Наука, 1978, с. 11.

⁶ L. Strauss, *The Rebirth...*, op. cit., p. 270.

поражения или даже уничтожения Запада еще не означают со всей неизбежностью, что он находится в кризисе. Запад может уйти со сцены с честью, будучи уверен в своем предназначении. Кризис Запада заключается в утрате им такой уверенности. Некогда Запад был убежден в своем предназначении, которое могло бы объединить всех людей, а потому у него имелось ясное видение будущего как будущее всего человечества. У нас уже нет такой убежденности и ясности. Иные из нас отчаиваются относительно будущего, и этим отчаянием объясняются многие формы нынешней деградации»⁷. Необходимость универсальной цели означает и необходимость возврата к классической политической философии, утверждающей непреходящие ценности: ее не заменят ни идеология, ни те социальные науки, которые эти ценности отрицают.

Итак, сама дифференциация «политического» и не относящегося к этой сфере зависит от отнесения к ценности. Позитивизм ведет не столько к нигилизму, сколько к конформизму и филистерству, ибо чаще всего он выступает как «алиби безмыслию и вульгарности». Отстаивая обычно демократию, позитивисты игнорируют причины, по которым ее следует предпочесть тирании. Следствием позитивизма стал историцизм, получивший развитие уже в рамках немецкого идеализма, а затем радикализированный Ницше, М. Вебером и, главным образом, Хайдеггером⁸. Историкист отвергает все постоянное в человеческой природе и в истории. «Типичный для XX в. историцизм требует, чтобы каждое поколение заново перетолковывало прошлое на основе своего опыта, глядя в собственное будущее»⁹. Историкизм – в отличие от немецко-

⁷ Leo Strauss, *The City and the Man*, Chicago, R. McNally and Company, 1964, p. 3.

⁸ Сходным образом на связь позитивизма с его «свободными от оценок» фактами и историкистского релятивизма указывали и другие консерваторы. См., например, статью Ф. А. Хайека «Факты общественных наук» (1942) в кн. *Индивидуализм и экономический порядок*, М., Изограф, 2000, с. 87-88.

⁹ Leo Strauss, *What is political philosophy?*, op. cit., p. 59.

го идеализма и романтизма, породивших его, – является уже не созерцательным, но активистским, требующим пересмотра всего прошлого, которое ставится в зависимость от будущего. Но сам историцизм принадлежит истории, и его требования можно приложить к нему самому; в таком случае, он выражает лишь умонастроения одного-двух поколений и в свое время сменится позицией, которая уже не будет историцистской. При последовательном проведении историцистского взгляда мы придем к нигилизму, оборачивающемуся политическим конформизмом. Именно это случилось в 1933 г. с двумя высоко ценимыми Штраусом немецкими мыслителями – Хайдеггером и Шмиттом. Разумеется, Штраус не занимался обычной для многих «левых» критиков Хайдеггера и Шмитта «игрой на понижение»; он прекрасно знал, что оба они, как и многие другие представители «консервативной революции», изначально не были даже «попутчиками» нацистов. Однако историцистский релятивизм привел их к элиминации всякой устойчивой этической системы координат. Можно сказать, что полемика с Кожевом была для Штрауса прямым продолжением того внутреннего спора со Шмиттом и Хайдеггером, который начался еще во времена Веймарской республики.

В этом смысле важны лекции Штрауса, текст которых был не так давно опубликован под заглавием «Введение в экзистенциализм Хайдеггера», где он оценивает Хайдеггера как величайшего мыслителя XX века¹⁰. Впервые Штраус слушал лекции Хайдеггера еще в 1922 г. и был поражен их глубиной; он внимательно следил за спором Хайдеггера с Кассирером в Давосе и пришел к выводу, что неокантианство и феноменология Гуссерля по существу перечеркивались Хайдеггером. Что же касается себя самого, то Штраус готов признать, что как философ он просто несопоставим с Хайдеггером, поскольку тот принадлежит к небольшому числу мыслителей европейской истории, роль которых можно

¹⁰ См.: L. Strauss, «An Introduction to Heideggerian Existentialism» // *The Rebirth....*, op. cit.

считать эпохальной: в Германии философа такого уровня не было со времен Гегеля, но тогда имелись фигуры почти равные ему по значимости, – Хайдеггер безусловно возвышается над всеми современными философами. Онтология Хайдеггера означает подрыв греческой онтологии и базирующейся на ней технологии. Собственно говоря, Штраус вовсе не сводит философию Хайдеггера к экзистенциализму, который видится ему упрощенной и даже опошленной трактовкой «Бытия и времени», поскольку выступает как релятивизм и нигилизм. Хайдеггер предстает как мыслитель, ставящий под сомнение основополагающие для всей западной традиции идеи и прокладывающий путь к будущему синтезу с восточными учениями. Вместе с тем, именно греческая метафизика и библейская религия отстаиваются Штраусом на протяжении всей его деятельности, а в онтологии Хайдеггера он видит угрозу всякой этике. Политический выбор может оцениваться как разумный только при соотношении его с моральными ценностями, а они, в свою очередь, обосновываются порядком сущего. Историзм выступает у Штрауса как итог той эволюции, которая началась вместе с Новым временем.

Составной частью любой консервативной теории является критика Просвещения. Уже в ранних работах Штрауса рационализму Нового времени противопоставляется рационализм греческой и средневековой философии. Рационализм Просвещения представляет собой преобразованный эпикуреизм, научившийся не скрываться в «саду», но вести борьбу с религией за посюстороннее счастье¹¹. Цель Просвещения заключалась в ограничении или отрицании сверхъестественного ради естественного, но в итоге «естественным» оказывалось то, что в античной и средневековой философии относилось к крайним и нетипичным формам сверхъестественного; полемика против возможности чудес обернулась обоснованием «идеализма». Поэтому иррационализм – это просто одна из

¹¹ L. Strauss, *Philosophy and Law. Contributions to the Understanding of Maimonides and his Predecessors*, State Univ. of New York Pr., 1995, p. 35 (работа написана в 1931–32 гг., первая публикация на немецком – Берлин, 1935 г.)

разновидностей рационализма Нового времени, «который уже сам по себе достаточно «иррационалистичен»»¹². Просвещение вело борьбу с религиозными традициями («предрассудками»), ссылаясь на естествознание. Но на естественные науки оно могло ссылаться до тех пор, пока оно не расставалось с традиционным понятием истины. Постепенно выяснилось, что «свободная от ценностей» наука ничего не говорит нам о каком бы то ни было общественном идеале – из сущего не вывести должного. Свобода совести, политические свободы, утверждение автономности человека – все это могло служить идеалом Просвещения только во время борьбы с традицией, «пока бунт раскрепощенных Просвещением сил не обратился на своего освободителя»¹³. Позитивизм и историзм суть законные наследники Просвещения, отвергающие и его веру в научный разум, и упования на бесконечный и неостановимый прогресс.

Особое место в историко-философских исследованиях Штрауса отводится двум «отцам» современной политической философии – Гоббсу и Макиавелли. С Макиавелли начинается разрыв с классической политической мыслью, он – первый представитель Просвещения. В книге Штрауса о Макиавелли можно найти самые уничижительные эпитеты в его адрес: «учитель зла», автор «максим публичного и частного гангстеризма» – это еще не самые резкие характеристики. Но наряду с подобными обвинениями проводится тщательный анализ, в частности признается, что Макиавелли был республиканцем, и на него ориентируется позднейший республиканизм; если учение Макиавелли и является дьявольским, то сам дьявол все же относится к рангу падших ангелов. После долгого обсуждения безверия итальянского мыслителя Штраус вдруг замечает, что полемика

¹² Ibid., p. 135.

¹³ Ibid., p. 35. Можно сравнить эту трактовку Просвещения с воззрениями целого ряда консервативных мыслителей – разумеется, не Де Местра и Бональда, но современных консерваторов, вроде А. Гелена, сходным образом писавшего о самоотрицании Просвещения: «Век Просвещения завершился, его предпосылки мертвы, его последствия продолжают действовать».

Макиавелли – как, впрочем, и Гоббса – с христианством была вызвана тем, что Гоббс назовет «царством тьмы»; при этом Штраус добавляет, что условия изменятся только после Французской революции¹⁴. Основной тезис автора таков: новая политическая наука начинается с понижения моральных стандартов, человек для нее по природе своей зол, он не стремится к добродетели, а преследует свои эгоистические интересы. Нельзя сказать, что Макиавелли вообще лишен морали; он был патриотом Италии и хотел ее объединения. Но цель у него оправдывает средства, а сам патриотизм выступает как коллективный эгоизм одной нации. Макиавелли, подобно классикам, желает справедливого государства, но для того, чтобы идеализированная им римская республика возникла, Ромул должен был убить Рема. Мораль, таким образом, появляется из аморального, справедливость – из несправедливости. Себялюбие есть основа общества, и люди стали совместно существовать из себялюбия, поскольку не могли выжить без общества. Для Макиавелли наилучшее средство устранения несправедливости – сделать ее невыгодной. Политика целиком отделяется от морали. Более того, завышенность моральных требований, с точки зрения Макиавелли, ведет к религиозному ханжеству, нетерпимости, к преследованиям и к кровопролитию.

Эти идеи получили развитие у Гоббса, который объявил влечение к власти исходным для индивида. Правда, Гоббс в духе классиков отвергает тиранию и отстаивает легитимную власть монарха, направленную на общее благо, тогда как Макиавелли первым уравнивал тиранию и монархию. Отсюда у Штрауса следует характерное сравнение Гоббса с Шерлоком Холмсом, а Макиавелли с профессором Мориарти. Центральный тезис книги Штрауса о Гоббсе состоит в утверждении, что

¹⁴ См. Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe, Illinois, The Free Pr., 1958, p. 231. На неоднозначность суждений Штрауса о Макиавелли указывали многие интерпретаторы. См., например: С. Lefort, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, P., Gallimard, 1986 (1972), ch. VIII. Двусмысленность оценок дала повод иным американским противникам Штрауса из левых либералов даже обвинять его в «макиавеллизме».

тот пришел к основным своим политическим теориям еще до того, как познакомился с математикой (начал читать Эвклида в сорок один год), то есть физико-математические теории служили Гоббсу лишь обоснованием уже созданного им, начиная со времени его работы над переводом Фукидида. Не натурализм, но гуманистическая моральная доктрина лежит в основе «Левиафана». В Гоббсе Штраус видит предтечу не тоталитаризма, а либерализма: эта трактовка была прямо направлена против К. Шмитта¹⁵.

Просвещение лишь упростило и вульгаризировало программу новой «политической науки». Начало этому положил Локк, давший прозаическую версию того же себялюбия: не власть, не слава, но самосохранение и стремление к собственности лежат в основании общества. Эта теория получила широчайшее распространение, сделавшись апологией приобретательства – «мы имеем здесь совершенно эгоистическую страсть, удовлетворение которой не требует какого бы то ни было кровопролития, а следствием ее является улучшение судьбы всех»¹⁶. Экономизм – это макиавеллизм наших дней. Немецкий идеализм вводит историческое измерение: идеальный порядок возникает в ходе истории из слепых страстей. «Безумства коммунизма уже содержатся в безумствах Гегеля и даже Канта»¹⁷.

Антропоцентризм издавна именуется в Европе «гуманизмом». Продолжая традицию немецких консерваторов, Штраус подвергает яростной критике тот вариант гуманизма («гуманитаризма»), который сводится к релятивизму. Все

¹⁵ В предисловии к оригинальному немецкому тексту, который был опубликован много позднее, Штраус отмечает, что интерес к Гоббсу был пробужден именно Шмиттом – в английском издании 1936 г. всякие упоминания о Шмитте по понятным причинам отсутствуют. При рассмотрении Гоббса и Спинозы главной темой для Штрауса, как и в «политической теологии» Шмитта, становится соотношение теологического и политического. В рецензии на «Понятие политического» Штраус упрекал Шмитта за его истолкование Гоббса с сознательным нацеливанием пред-либеральных мыслей последнего против либерализма.

¹⁶ L. Strauss, *What is political philosophy?*, op. cit., p. 49.

¹⁷ *Ibid.*, p. 54.

позиции тут одинаково истинны и одинаково ложны (истинны для того, кто их разделяет, то есть «изнутри», и ложны для сторонников других, то есть «извне»). Критиковать их нельзя, но можно «понять»: у меня своя перспектива, другие имеют право на собственные; то же относится и к обществу. Такое «мирное сосуществование» кажется симпатичным и щедрым. Но тогда разница между цивилизацией и каннибализмом есть дело вкуса и «ценностей» – мы просто находимся в иной исторической ситуации. Однако исторические ситуации меняются, и никак нельзя исключить того, что каннибализм в иных условиях вновь делается «продуктивным». Сторонник такого релятивизма, вроде Рорти, может заявить, что он избирает и отстаивает ценности цивилизации – таков его нравственный выбор; но его позиция может быть обозначена просто как «пропаганда», поскольку основания для выбора остаются произвольными, а пропаганда в пользу каннибализма (национал-социализма, сталинизма, какой-нибудь тоталитарной секты) может оказаться сильнее. Произвол в области ценностей делает силу единственным критерием отбора. Ведь речь всякий раз идет о ценностях того или иного племени, той или иной «культуры» или «цивилизации». Эти ценности верны, если за ними стоят военные победы или экономическое господство: историю побежденных пишут победители. Тезисы «гуманистов» превращаются в собственную противоположность, а их философия становится обоснованием права сильного. Но можем ли мы вообще говорить о философии, если она выступает как идейное «выражение» одной из цивилизаций? Для Штрауса «философия в строгом смысле слова есть усилие человека к освобождению от частных предпосылок любой частной цивилизации или культуры»¹⁸.

Штраус также подвергает критике познание посредством эмпатии или симпатии. Если последовательно проводить точку зрения романтического «понимания», то оказывается,

¹⁸ L.Strauss, «Thucydides: The Meaning of Political History» // *The Re-birth...*, op. cit., p. 75.

что она сводится к игре с различными системами идей и ценностей, тогда как собственная позиция в такой игре растворяется. К тому же в прошлом преобладали общества, в которых, безусловно, господствовала одна система идей и верований, принимаемая за абсолютную истину; такие общества существуют и сегодня, не говоря уже об индивидах с жесткой системой координат. Нынешние релятивисты с легкостью признают право какого-нибудь первобытного племени на такую систему идей, но обрушиваются на тех, кто продолжает считать Библию богооткровенной книгой или является платоником в философии. Любого носителя какой-то последовательной позиции они записывают в «фундаменталисты», «реакционеры», называют его точку зрения «провинциальной». Впрочем, фундаменталисты оказываются в хорошей компании вместе с величайшими мыслителями прошлого. «Ведь единственные не узкие и не провинциальные люди – западные релятивисты и их вестернизированные последователи в других культурах»¹⁹. Они с возмущением и презрением отвергают великую традицию западной мысли, утверждающую возможность рациональной и универсальной этики, а все их «симпатическое понимание» обращено к далеким племенам и культурам (сегодня к ним добавились сексуальные и прочие «меньшинства»), хотя представители самих этих племен держатся абсолютных ценностей и знать ничего не знают о подобном «понимании». Штраус прекрасно понимает угрозу фундаментализма и «абсолютизма», враждебных свободному поиску истины. Но релятивисты ведут к хаосу, поскольку разрушают сами основания разумного сосуществования людей, поскольку люди и общества, проявляющие насилие и ведущие войны на уничтожение, в таком случае, столь же правы, сколь и те, кто стремится к миру и справедливости. Поэтому наука, долгое время считавшаяся бастионом цивилизации против варварства, все чаще оборачивается инструментом варваризации. В философии терпимость была идеалом, но терпимость ко всему приводит к утрате всех

¹⁹ L.Strauss, «Social Science and Humanism» // *The Rebirth...*, op. cit., p. 12.

норм и ценностей. «К тому же абсолютная терпимость невозможна, и, будучи провозглашенной, она оборачивается дикой ненавистью к тем, кто ясно и последовательно говорит о наличии неизменных стандартов в природе человека и в природе вещей»²⁰.

В области политической философии такого сорта релятивизм характерен прежде всего для современного либерализма. Штраус, в частности, подверг критике И. Берлина, статья которого «Два понятия свободы» и доныне считается классическим текстом для либералов. Но именно сведение Берлиным политических свобод к «свободам от», делает из этой статьи «документ, свидетельствующий о кризисе либерализма, произошедшего оттого, что либерализм утратил свои абсолютные основания и попытался стать целиком и полностью релятивистским»²¹. Штраус готов даже признать правомерность критики либерального идеала «свободы от оценочных суждений», проводившейся марксистом Лукачем, величайшим сторонником которого был М. Вебер. Но из этого не следует правота собственных утверждений марксистов, которые непрестанно ссылались на «объективные законы истории». В действительности, их позиция оказывается не менее релятивистской: марксисты даже собственную доктрину считают порождением определенной исторической ситуации, что же должно произойти с истиной их теории при значительных общественных изменениях? Если оставить игру в гегелевские термины («снятие», переход «в-себе-бытия» в «для-себя-бытие» или пресловутую «диалектику относительной и абсолютной истины»), то марксизм оказывается одной из разновидностей историцизма.

Прогрессист смотрит на прошлое, как на мир варварства и предрассудков, животной грубости и нищеты. Он не ощущает того, что вместе с историей было утеряно нечто важное; если он от чего-то и освободился, то от одних лишь цепей. Он уверен в превосходстве настоящего над прошлым и надеется

²⁰ L.Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, op. cit., p. 63.

²¹ L.Strauss, *The Rebirth....*, op. cit., p. 17.

на дальнейший бесконечный прогресс. «То, что в иные времена называлось мятежом, он называет революцией или освобождением»²². Взгляд на прошлое у него часто презрительный или враждебный, ибо от прошлого достались те «предрассудки», с которыми он ведет борьбу. Вывод из прогрессистских теорий лучше всего представлен лозунгом большевиков двадцатого года: «Железной рукой загоним человечество к счастью!». Правда, из серьезной литературы слово «прогресс» почти исчезло; им продолжают пользоваться политики, тогда как ученые говорят об «изменениях», «эволюции», «развитии». Сегодня ученые пишут исследования о «вере в прогресс», и связано это именно с тем, что в веру закрались сомнения. Прогресс есть движение от несовершенного к совершенному, от низшего к высшему. В античности признавалась возможность беспредельного совершенствования наук и искусств, но никак не бесконечного социального прогресса. Предпосылкой веры в него является забвение вечности. Новое время провело параллель между прогрессом науки и общества в целом: наука, техника, индустрия делают человека властелином природы и собственной судьбы. Игнорируется лишь один вопрос: стал ли человек лучше в результате всех этих завоеваний? Современный человек заменил оппозицию «добро/зло» совсем иной – «прогрессивный/ реакционный», но именно поэтому он не ведает, что творит, и оказывается «слепым гигантом». В стремлении построить новую цивилизацию, превосходящую все предшествующие, этот гигант в действительности разрушает наследие самой западной цивилизации.

Спор с позитивизмом и историцизмом ведется Штраусом и в работе «О тирании», причем не только в заключительном разделе, где он отвечает на критику Кожева. Сам способ интерпретации диалога Ксенофонта принципиально отличается от большинства трудов такого рода, полных историко-филологической учености, но игнорирующих самое главное – аргументы «за» и «против», выдвигавшиеся древ-

²² L.Strauss, «Progress or Return» // *Rebirth....*, op. cit., p. 230.

ними мыслителями (в данном случае относительно тирании). Штраус негативно относился к романтической герменевтике с ее идеей понять мыслителя прошлого «лучше, чем тот сам себя понимал». Сегодня мы сталкиваемся либо с подгонкой этих мыслителей под схемы современной философии с претензией на наше превосходство и на лучшее, чем у древних, знание. Тогда прошлое само по себе исчезает, поскольку оно, в лучшем случае, осуществило свою задачу – подготовку настоящего. Казалось бы, представители историцизма, повторяющие вслед за Ранке *wie es eigentlich gewesen ist* («как это действительно было»), говорящие, что каждая культура занимала свое место под солнцем, держатся противоположной позиции. Но Штраус, подобно своему другу Х.-Г. Гадамеру, считает историцизм позицией ничуть не менее субъективистской: ни одна из позиций и точек зрения не может притязать на истинность, так как все они исторически изменчивы. Философы прошлого вписываются в самые различные культурно-исторические контексты, но у них отнимается самое главное – стремление к постижению истины. В таком случае, историк философии перестает быть философом, а все сказанное им об этих «контекстах» утрачивает всякий смысл²³. Интерес в прошедшем представляют универсальные проблемы и попытки их решения. К проблемам такого рода относится выбор между имеющимися политическими формами правления. Если современная историческая и политическая наука видит лишь различия между греческой тиранией и нынешними тоталитарными режимами, не замечая их сущностного родства, то она должна быть заменена классической политической философией.

Книга «О тирании» впервые была издана в 1948 г. в США. Спустя два года во Франции появился ее перевод со статьей Кожева и ответом Штрауса. Такое содержание книги сохранилось почти во всех ее переизданиях (как на английском, так и на французском языках). Лишь в девяностых годах в США

²³ См.: L. Straus, «How to Begin to Study Medieval Philosophy» // *Re-birth...*, op. cit.

вышел ее новый вариант, включающий – помимо названных текстов – обширную переписку этих двух мыслителей, которую в предлагаемом русском издании решено было опустить по двум причинам. Во-первых, возникли немалые трудности в связи с авторскими правами на письма Штрауса и, во-вторых, только несколько писем из этой более чем тридцатилетней переписки имеют прямое отношение к основной теме книги.

Что касается статьи А. Кожева «Тирания и мудрость», то вначале она была опубликована в журнале *Critique* под названием «Политическое действие философов» как рецензия на книгу Штрауса и включала в себя несколько абзацев, в которых коротко говорилось о жанре и содержании сочинения. Историю появления статьи можно проследить по письмам Кожева и Штрауса. Она такова: Штраус переслал в Париж Кожеву свою книгу с просьбой написать на нее рецензию для журнала *Critique*. Дав согласие, Кожев долго не мог закончить работу: он обращался к ней в промежутках между длительными командировками, а потому был недоволен «клочковатостью» текста, который намеревался переписать. Однако иные заботы не позволяли ему это сделать. Журнал, испытывая финансовые затруднения, не торопится с публикацией рецензии, и Кожев предлагает ее в другое периодическое издание, *Temps modernes*. Но тут в дело вмешивается известный философ и ученик Кожева, М. Мерло-Понти: он отклоняет рецензию, ссылаясь на слишком большой ее объем, хотя, по оценке Кожева, причины отказа были идеологического порядка. В конце концов, в 1950 г. рецензия все же вышла в свет – как уже было отмечено – в журнале *Critique*. В это же время полным ходом шла работа над французским переводом книги Штрауса: Кожев предложил издательству Gallimard издать ее перевод вместе со своим откликом, а Штраус, одобрив этот план, быстро написал свой ответ на замечания Кожева²⁴.

²⁴ Подробнее о взглядах русского эмигранта Александра Владимировича Кожевникова и его споре с Лео Штраусом см.: А. М. Руткевич, *А. Кожев и Л. Штраус: спор о тирании* // «Вопросы философии», 1998, №6.

При чтении статьи Кожева следует иметь в виду его философию истории, суть которой излагается им в курсе лекций «Введение в прочтение Гегеля». Этот курс читался в Высшей школе практических исследований в 1934-39 гг. и был опубликован в 1947 г. одним из слушателей, известным французским писателем, Р. Кено. Толкования Кожева «Феноменологии духа» Гегеля привели к тому, что во французскую философию вошли темы «конца истории» и «конца человека». Если мы возьмем не всю систему Гегеля, а только его «Феноменологию духа», то увидим, что диалектика господина и раба занимает в ней сравнительно скромное место, а над сферой объективного духа возвышается мир абсолютного духа. Для Кожева все сводится к миру человеческой истории, начинающейся с «борьбы за признание»: победители в ней делают себя господами, а побежденные под страхом смерти соглашаются на рабскую долю. Вся дальнейшая история – это хроника труда и борьбы; она неизбежно придет к концу вместе с полным контролем над природой и прекращением схваток за ресурсы, за жизненные шансы, за господство одних над другими. История имеет смысл только как тотальность, у которой есть начало и конец. Все абсолюты содержатся в истории и принадлежат свободному человеку, но его свобода есть свобода отрицания и самоотрицания – выбора, в том числе между жизнью и смертью в борьбе.

Таким образом, начавшись с борьбы за признание, с утверждения отношения господства и рабства, история с необходимостью снимает это отношение. Господин готов мужественно умереть, доказывая этим свою свободу (то есть свою человечность), но жить как человек он не в состоянии. Раба он не воспринимает, не признает человеком. Человеческая свобода – это свобода отрицания сущего, а потому она может быть реализована в становлении, тогда как Господин самодостаточен и недвижим. В покоряющем природные процессы труде и в борьбе Раб реализует свободу и, в конце концов, свергает Господина. Наступает царство Гражданина, буржуазное гражданское общество, раздираемое в свою очередь классовыми и национальными противоречиями. «Конец истории» означает

достижение такой точки, где борьба индивидов и групп, наций и империй прекратится. Он приходит вместе с полным контролем над природными явлениями. Но существо, которому уже нет нужды с кем-то воевать, конкурировать, стремиться к признанию другими, перестает быть человеком, поскольку все его желания удовлетворяются чуть ли не автоматически. Свобода рождается из нехватки и стремления, из отрицания наличного бытия, тогда как «последнему человеку» уже нечего отрицать. Поэтому «конец истории» означает и «конец человека», ибо некое самодостаточное существо будет принципиально отличаться от тех, кто жаждал, страдал и умирал в борьбе.

Эта тема присутствует и в статье «Тирания и мудрость». При чтении ее может сложиться впечатление, что Кожев оптимистически смотрит на историю и в духе коммунизма говорит о каком-то грядущем земном рае. В действительности его оценки были несколько иными, и с годами они менялись. Какое-то время он видел признаки «конца истории» в социализме и в американской культуре. Прекратив борьбу, человек возвращается в «животное царство»; и советские коммунисты, и американские капиталисты стремятся к одним и тем же целям массового потребления, разница состоит в выборе средств и определяется тем, что первые бедны, а вторые богаты. Взгляд на «конец истории» был у Кожева скорее пессимистическим, что хорошо заметно в его рецензиях на романы Р. Кено и Ф. Саган, опубликованных в том же журнале Critique. В одном из писем Штраусу он прямо указывает на возможность того, что «конец истории» может оказаться не «царством Мудреца», но сообществом машиноподобных людей, именуемых им «удовлетворенными автоматами» (письмо от 19.09.1950)²⁵. По-

²⁵ В том же письме Штраусу он заметил, что движение к «последнему государству» неизбежно, но каким оно будет, зависит от конкретных обстоятельств. Если западные державы останутся «националистическими», не сумеют интегрировать свои экономики и не станут проводить единую политическую линию, то победит сталинский социализм («с Лысенко и т. п.»), если же они сумеют объединиться, то «окончательное государство» будет «европейским» См.: L. Strauss, *On Tyranny*. Revised and Expanded Edition, N.Y., Free Pr., 1963, 1991, p. 256.

этому Штраус в своих письмах раз за разом сравнивает «универсальное и гомогенное государство» с временами «последнего человека» Ницше. Несколько оптимистичнее оценки Кожева стали в конце пятидесятых годов, после поездки в Японию, где он увидел, как массовое общество может сочетаться с сохранением национальной культуры, с эстетикой свободной игры и ритуала.

В полемике со Штраусом Кожев противопоставляет «теистической» картине мира, для которой возможно чистое созерцание действительности, «атеистическую», то есть признающую только историю с ее боями. Эпикурейского «сада» не существует, а «республика писем» означает бегство от действительности. От шума и ярости мира сего мы можем бежать только в воображении. Но если философ обязан принимать участие в борьбе, то он может оказаться даже советником у тирана. Разумеется, проще всего сказать, что не всякий тиран для этого годится. Кожев не делает оговорок подобного рода, так как они уводят от принципиальной постановки вопроса. Речь ведь идет именно о тиране, а не о ком-то другом. Философы в прошлом по-разному решали этот вопрос, но сравнительно немногие делали радикальные выводы. Выбор, если не прибегать к уловкам, не так уж велик: либо уход в монастырь (или какой-нибудь «сад»), либо участие в политике, в том числе и тогда, когда у власти неизбежно оказываются тираны. Читая Кожева, невольно вспоминаешь о «Государе» (или «Князе») Макиавелли (в макиавеллизме Кожева обвинит и Штраус), но отличия все же понятны: Макиавелли имел в виду объединение Италии, то есть конкретную цель, сходную с теми, которые в близком духе ставил в Древнем Китае Хань Фэй-цзы (гл. 12 его трактата). У Кожева мы имеем дело с исторической закономерностью, ведущей к «концу истории». Со своей точки зрения, он безусловно отрицал бы всякое возможное сотрудничество с диктатором типа Гитлера (сам он принимал активное участие в Сопротивлении), поскольку власть самозванной «расы господ» означала для него возвращение к кровавой архаике, тупик в историческом движении, преодолевающим

царство Господина. Но большинство диктаторов последних веков все же не были столь откровенны – слишком часто (велась ли речь о социальной справедливости, национальной независимости, демократии и т. п.) возвышенными целями прикрывались совсем иные мотивы.

Полемизируя со всеми теми, кто хотел бы сохранить этическую дистанцию по отношению к политике, Кожев прямо критикует основные и даже заветные мысли Штрауса. Изложение этой критики с позиций историцизма облегчает Штраусу выбор формы ответа. Правда, Кожев столь же резко критиковал некоторые крайние формы историцистского релятивизма, но логика его собственной системы все же ведет его к отрицанию неизменных этических принципов. Ведь не гоже вслед за каким-нибудь Троцким объявлять моральным то, что служит победе коммунизма, да еще в такой форме: морально то, что ведет к «концу истории», хотя при этом исчезнет и сам носитель морали – человек.

В своей статье Кожев не допускает прямых высказываний против Штрауса, который в своем ответе также предельно корректен, хотя критика ведется довольно жесткая. Впервые встретившись в Берлине в двадцатые годы, эти два мыслителя сошлись ближе – как уже говорилось – в тридцатые, в Париже, продолжая впоследствии поддерживать дружеские отношения. Они были едины и в решении некоторых частных вопросов²⁶, и в негативной оценке массовой культуры, равно как и в критике «интеллектуалов». Но в главном их позиции все же диаметрально противоположны. Штраус был виднейшим американским теоретиком консерватизма, одним из самых ярких критиков не только различных вариантов тоталитаризма, но и любого прогрессизма, будь он социал-демократическим или либеральным. Пре-

²⁶ В своей работе о Гоббсе, написанной по-немецки, но вышедшей в Англии в 1936 г., Штраус отмечает, что влияние политической теории Гоббса на «диалектику господина и раба» в «Феноменологии духа» одинаково с ним рассматривает в Париже А. Кожевников (эта характеристика была дана до появления известного французского философа А. Кожева).

красно понимая, что Кожев умело оспаривает его основные тезисы, он, тем не менее, всегда настаивал на включении его критической статьи во все последующие издания своей книги, справедливо полагая, что вести спор есть смысл только с настоящим оппонентом.

В послесловии к своей книге Штраус соглашается с Кожевом (и с Э. Фёгелином, также написавшем критическую статью) в том, что бывают эпохи, когда цезаризм неизбежен; бывают общества, которые цезаризма даже заслуживают. Как и Кожев, Штраус не утверждает, что древняя тирания или деспотия отличается от современного тоталитаризма. Это понятно всякому, кто изучал историю, но для политической философии важен вопрос о «хорошем обществе» и о добродетели, а не о том, что ассирийский или персидский царь отличался чем-то в лучшую или худшую сторону от диктаторов нашего времени. Философия должна найти аргументы в пользу того, что в любую эпоху разумный и честный человек должен быть противником тирании. Собственно говоря, именно это Штраус и делал в своем комментарии к диалогу Ксенофонта. Столкнувшись с аргументацией Кожева, «снимающей» примат этики над политикой, Штраус сначала повторяет те тезисы, которые впервые были им высказаны еще в 1932 г., в рецензии на работу К. Шмитта «Понятие политического», а потом были развиты в ряде сочинений, в которых он полемизировал с Хайдеггером, связывая с историцизмом и «децизионизмом» политический конформизм перед лицом надвигающейся тирании²⁷.

²⁷ См., например: L. Strauss, *Political Philosophy. Six Essays*. N.Y., 1975. Штраус не считал приход нацистов к власти исторически неизбежным, но с 1925 г., т.е. с момента избрания Гинденбурга президентом, стало ясно, что Веймарская республика обречена. В предисловии к трактату Спинозы Штраус писал: «Старая Германия была сильнее – сильнее волей, – чем новая Германия»; не хватало только нужного момента, и он настал через несколько лет. С республикой не обязательно должен был покончить нацизм – просто сила воли, наглость, безжалостность были сильнее, чем у всех остальных (то же самое относится к Ленину в России). L. Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, op. cit., p. 224.

Кожева он хвалит за откровенность, но называет его позицию «более чем макиавеллической», поскольку Кожев знает, что речь идет именно о тиранах, отрицает всякую легитимность их власти, но дает им оправдание с точки зрения исторической необходимости, возводящей на трон цезарей. Однако разве цезари являются в качестве проводников какого бы то ни было «прогресса»? Ответ Штрауса негативен: цезаризм появляется и процветает при деградации политической жизни, он связан с коррумпированными элитами и развращенным народом, с исчезновением даже представления о добродетели. В истории не всякий Цезарь, начиная с первого носителя этого имени, действительно был тираном, но любой из них является потенциальным тираном; именно такой вывод делает доктрину Кожева, оправдывающую цезаризм историческими условиями, просто опасной.

«Кожев принадлежит к очень немногим, кто знает, что значит мыслить, и любит мыслить,Кожев – философ, а не интеллектуал»²⁸, – пишет Штраус, презиравший «интеллектуалов» и особенно тех из них, кто «бежал впереди прогресса». С Кожевым есть смысл всерьез спорить также потому, что он держится классических теорий, а не новомодных «идей», но он избирает ложную, гегелевскую теорию, характеризующую им как попытку «синтеза Сократа и Макиавелли». Она не нравится Штраусу, конечно, не по той причине, которая сегодня тревожит сон иных отечественных «демократов», обнаруживших (вероятно, в результате чтения Поппера), что Гегель был чуть ли не основоположником «тоталитаризма». Штраус прекрасно знал, что Гегель был консерватором, причем консерватором либеральным. К. Шмитт не случайно воскликнул в день прихода нацистов к власти: «Гегель умер в Германии!» Смысл этого возгласа понятен: Гегель был авторитетнейшим сторонником правового государства, которое должно стоять над всеми партиями, – как раз это и было отвергнуто нацистами. Опасность гегелевской философии Штраус видит именно в том, что Ко-

²⁸ L. Strauss, *On Tyranny*, op. cit., p. 186.

жев считает в ней самым главным – в историзации всего сущего, в растворении бытия в становлении²⁹. Атеист–Кожев

²⁹ Стоит заметить, что трактовка Гегеля является односторонней как у Кожева, так и у Штрауса; по существу, ими воспроизводится спор между правыми и левыми гегельянами XIX века. В политической философии Гегель был консерваторм, его философия истории содержит ряд положений, которые получили развитие сначала в младогегельянстве, а затем и в марксизме. Государство у Гегеля есть духовный организм, осуществляющий нравственность; оно не противостоит индивиду как чужеродная, стесняющая или принудительная сила – тирания, «иерархия принуждения» убивает государственную жизнь вместе с нравственной добродетелью. Истинное государство пребывает в тождестве со своими гражданами: оно не над ними, но в них; единственный индивид с его особыми интересами получает полное признание, развитие и удовлетворение только в таком государстве – это соответствует классической политической философии. Правительство является для народа не внешней силой, но его собственной внутренней энергией. В совершенной государственной жизни каждый акт правительства испытывается всеми гражданами как проявление или обнаружение их собственной разумной сущности, а потому государство выступает как осуществление свободы в действительности. С классической теорией Гегеля сближает и то, что в качестве наиболее совершенного политического режима он берет конституционную монархию. То, что сам Гегель вовсе не намечал «универсального и гомогенного государства» видно хотя бы потому, что государства для него всегда связаны с тем или иным «народным духом». И. Ильин верно заметил, что Гегель «приходит к... своеобразному националистическому индивидуализму и даже атомизму» (с. 456), что он совсем не мыслил преодоления государства в некоей всеобщей «добровольности» и «сращенности», когда государство отмирает и исчезает за ненадобностью, превратившись «в нечто новое и небывалое, наподобие безвластного, анархического союза, в котором властвование заменится развешивающим преподаванием добра, мгновенно воспринимаемого и добровольно осуществляемого». (И. А. Ильин, «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека», Спб., 1994, с. 445). Можно сказать, что Кожев согласен с Ильиным в оценке гегелевской философии истории в одном пункте. Ильин считает, что учение Гегеля о государстве указывает на *предел человека*, «то есть ту границу, до которой ему дано приблизиться к божественному состоянию... Быть человеком значит иметь ограниченный дух и ограниченную перспективу жизни; и человечество несет бремя этого предела так же, как индивидуальный человек. Быть человеком значит в страдании достигать и в страдании не достигнуть» (с. 468). Атеист–Кожев отменяет эту границу с божественным, а потому говорит о «смерти человека» вместе с достижением положения «мудреца» в отменяющем плюрализм народов «универсальном и гомогенном государстве».

неслучайно часто обращается к «истине» иудео-христианства, которую он находит в привнесении времени в бытие. Верующий в Бога еврей Штраус действительно в каком-то смысле стоит значительно ближе к древнегреческому миру, идет ли речь о политической теории или об идеализированном античном полисе. Никакие исторические мутации не меняют того, что человек есть «политическое животное», что ему нужно не просто сосуществовать с другими, но стремиться к лучшему общественному строю, к тому, что он, как разумное существо, считает лучшим общественным порядком. История тем самым не отменяется, Штраус даже готов согласиться с тем, что может наступить «конец истории» в том смысле, который вкладывает в это понятие Кожев. Только появление «универсального и гомогенного государства» никак нельзя считать желанной целью. Тех, кого Кожев называет «мудрецами», в царстве «последнего человека» будет все же меньшинство, а остальные не откажутся от политической драки даже при удовлетворении всех своих основных потребностей. Так что мудрецы вряд ли окажутся у власти, а достанется она скорее такому Цезарю, который, завладев ею, запретит философию и станет преследовать хоть мудрецов, хоть философов, угрожающих полноте манипулирования всеми прочими. Тогда философия придет к концу, но уже по иным, чем это кажется Кожеву, причинам – она не вольется в мудрость, а будет истреблена. Штраус согласен с Кожевым в том, что философ не должен укрываться от проблем эпохи в «саду» или в «республике письмен». Подражая Сократу, он выйдет на «площадь», а потому конфликт «философа и города» неизбежен. Но это не означает, что философ обязан становиться политиком, советником тирана, продвигающего историю вперед к какой бы то ни было заявленной высшей цели. Придворные консультанты и советники, служащие упрочению власти аморального тирана, конечно, могут выдумывать себе любые оправдания, ссылаясь на некий высший смысл своей деятельности, но к философии это не имеет ни малейшего отношения.

Итак, Штраус подчеркивает независимость морали от исторического потока, автономность истины, добра и красоты; политическая добродетель во все времена требует мужества, веры и выбора между добром и злом. Если Кожев признает какую-то опосредующую роль «интеллектуалов», то для Штрауса они, выражаясь словами Гомера, «земли бесполезное семя» – образцом для него является не беглец в эпикурейский «сад», но Сократ. Спор с Кожевым был продолжен в одной из последующих книг Штрауса, где он с консервативных позиций отвергает современный либерализм. И коммунизм, и либерализм имеют своей целью «универсальное и гомогенное государство», различаясь только в выборе средств. «Консерваторы считают универсальное и гомогенное государство либо нежелательным, хотя и возможным, либо и нежелательным, и невозможным»³⁰. Консерватизм отстаивает не всеобщее и однородное, но все многообразие традиций, не доверяя «чистому разуму». Универсальны только нормы морали, без которых невозможно никакое цивилизованное общество. Особенностью современного консерватизма является то, что консерваторы отстаивают уже не «алтарь и трон», но именно либеральные ценности XIX в., преданные забвению нынешним «прогрессистским» либерализмом. Сам Штраус нередко ссылается на Токвиля и лорда Эктона, хотя к источникам его концепции можно было бы отнести и немецкий «национал-либерализм» конца XIX – начала XX столетия. Классическая античная модель полиса модифицируется им в духе либерализма вигов, принципиально отличного от либерализма современного. Свободный гражданин полиса (или английский джентльмен) служит своему отечеству, а не идолу Истории. История же вообще выводится за пределы политической теории: меняются обстоятельства и формы правления, но выбор между добром и злом в политике остается примерно тем же самым во все времена.

При всех различиях в воззрениях Кожева и Штрауса, они сходятся в оценке массовой демократии и массовой культуры. Для Кожева «конец истории» выглядел как суровая необхо-

³⁰ L. Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, N.Y. - London, 1968, p. VI.

димность, однако часто он изображается как «животное царство» потребителей, забывших, что свобода связана с самоутверждением в борьбе. Штраус признает демократию только как «универсальную аристократию», но сегодняшнее массовое общество, по его мнению, ведет к цезаризму и деспотизму. Классики политической философии не были поклонниками демократии, поскольку их интересовала добродетель, а она не появится от того, что черни предоставят все права, — она является плодом традиции и воспитания. Техника и «экономика изобилия» сделали возможным распространение гражданских прав на всех, но в технике Штраус видит угрозу демократическим институтам, которые сегодня почти некому защищать: западные общества порождают тип человека, готового ради материального благосостояния отказаться от прав и свобод³¹. Немалую вину за это он возлагает на современную политическую науку, которая смотрит на человека «снизу», превращает его в одну из физических сил, считая себя ценностно «нейтральной». Оценивая современную политологию со всеми ее рецептами, Штраус писал: «Только круглый дурак станет называть новую политическую науку дьявольской: у нее нет ни малейших атрибутов падших ангелов. Она не является даже макиавеллизмом, поскольку учение Макиавелли было изящным, тонким и красочным. Она не является даже нероновской. Тем не менее, о ней можно сказать, что она музицирует, когда горит Рим. Лишь два обстоятельства извиняют ее: она не знает того, что она играет, и она не знает того, что Рим горит»³².

Конечно, Кожеву было что сказать в ответ на критику Штрауса. Он мог бы заметить, что Штраус вообще не имеет права говорить о Гражданине в полном смысле слова, поскольку идеализированный обитатель полиса был типичным Господином, которому требовалось множество рабов. Не так

³¹ Такие пессимистические оценки разбросаны по многим работам Штрауса. Особенно характерна в этом смысле L. Strauss, *The City and the Man*, Chicago, 1964. Разумеется, у него были предшественники, вроде Токвиля — либералы XIX в. вообще негативно относились к массовой демократии.

³² L. Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, op. cit., p. 223.

уж высока и мораль римского патриция, услаждающего себя зрелищем гладиаторских боев, или английского джентльмена, ведущего колониальную войну ради свободной торговли опиумом. Универсальная мораль приходит вместе с расширением ойкумены, причем свою роль тут сыграло и христианство, и те Цезари, которые, начиная с Александра Македонского, преодолевали партикуляризм полисов или национальных государств. Правовое государство начинается вместе со свержением всевластия господ, властвующих не по причине своей добродетельности, но опираясь на грубую силу. В написанной в 1943 г. работе по философии права Кожев прямо указывает на то, что битвы XX века суть продолжения «диалектики господина и раба», в которых сторонникам цивилизации, уже достигшей правового состояния, противостоят те, кто хотел бы возродить насильственное правление господ.

Штраус не упрощает позицию оппонента и прямо указывает на различия своей (и «классиков») точки зрения и взглядов Кожева: «Классики понимали тиранию как противоположность наилучшему режиму, а таковым они считали правление лучших, или аристократию. Однако аристократия, по возражению Кожева, есть власть меньшинства над большинством граждан или взрослых обитателей данной территории, и эта власть, в конечном счете, держится на насилии и терроре»³³. Но если мы признаем наличие неизменной природы человека, то следствием этого будет отказ от мечтаний о реализации «конца Истории». В таком случае речь может идти только о поисках лучшего порядка, соответствующего человеческой природе.

Иначе говоря, различия в политической философии восходят к различиям в онтологии и философской антропологии. Свои разногласия, как известно, Кожев со Штраусом обсуждали в переписке. Кожев прямо указывал (письмо от 29.10.1953) на то, что имеющаяся некая предзаданная «человеческая природа», он был бы согласен со Штраусом, но сама

³³ L.Strauss, *On Tyranny*, op. cit., p. 192.

предпосылка подобного рода нуждается в доказательствах. Однако ее либо нужно принять на веру, либо взять из данных тех или иных эмпирических наук. Философии претит и то, и другое. Сколько различных верований не выдерживало суда разума, сколько обобщений частных наук выдавалось за «последнее слово», включая и «расовую биологию». При всех негативных оценках философской «безвкусицы» экзистенциализма Кожев полагает, что «природой» человека можно считать только его бесосновную свободу. Штраус утверждает, что существует «вечный и неизменный порядок, в котором история имеет место, но сам этот порядок от того, что есть история, не меняется»³⁴. «Царство свободы» – это лишь одна из провинций «царства необходимости». Конституционная и либеральная демократия не вызывает у Штрауса восторга, но она все же ближе аристократическому идеалу «классиков», чем все прочие современные режимы. По самой своей природе человек стремится к лучшему, а таковым в политической области остается власть лучших в условиях свободы. Вместе с античными философами он считает тиранию наихудшим политическим строем, несущим людям, по словам Платона, «самое тяжкое и горькое рабство – рабство у рабов».

³⁴ Ibid., p. 212.

КСЕНОФОНТ

Гиерон, или Слово о тирании*

I

(1) Как-то раз поэт Симонид пришел к тирану Гиерону. Когда у обоих выдался досуг, Симонид сказал: «Не соизволишь ли, Гиерон, растолковать мне нечто, в чем, надо полагать, ты более сведущ, чем я? – Что же это за предмет, – сказал Гиерон, – который я мог бы знать лучше, чем ты, муж настолько мудрый? (2) – Я-то знаю, – ответил он, – что тебе довелось быть и обыкновенным человеком, а теперь ты тиран: значит, ты должен был изведать и то, и другое, и лучше моего знаешь, в чем для смертного человека состоит отличие тиранической жизни от жизни частной. (3) – Почему бы тогда, – сказал Гиерон, – и тебе, коль скоро ты и поныне все еще остаешься лицом частным, не напомнить мне, как обстоит дело в жизни частного лица? Именно так, полагаю я, мне лучше всего удалось бы объяснить тебе различие между тем и другим случаем». (4) И вот что произнес Симонид: «Мой опыт, Гиерон, похоже, учит тому, что обычные люди испытывают удо-

* Перевод диалога Ксенофонта с древнегреческого выполнен по изданию: Xénophon. Hiéron. Texte et traduction avec une introduction et un commentaire par Jean Luccioni. Paris 1948. – А. Р.

вольствие и страдание от зрелищ – посредством глаз, от звуков – посредством ушей, от запахов – посредством носа, от еды и питья – посредством рта, от любви – все мы знаем, посредством чего. (5) А что касается холода и теплоты, твердости и мягкости, тяжести и легкости, эти вещи, мне кажется, мы распознаем всем телом и испытываем от них удовольствие или тягость, в то время как от хорошего и плохого мы, я думаю, в одних случаях испытываем порой удовольствие, а порой и страдание одной душой, а в других случаях сразу и душой, и телом. (6) Что нам доставляет удовольствие сон, об этом, мне кажется, свидетельствуют мои чувства, но как, чем и где – это, – сказал он, – мне, пожалуй, скорее неведомо. Но может быть, нисколько и не удивительно, что бодрствование преподносит нам более ясные ощущения, чем те, что имеем мы во сне».

(7) На это Гиерон отвечал: «Хорошо, Симонид, но и я никак не смогу сказать, как тиран мог бы ощущать что-либо помимо тех вещей, которые ты сам уже перечислил, так что, по крайней мере в этих пределах, я не знаю, отличается ли чем-нибудь тираническая жизнь от жизни частной». (8) Симонид заговорил: «Но вот в чем различие точно есть: любое из чувств приносит тирану многократно больше удовольствия и намного меньше неприятностей». Тогда Гиерон сказал: «Это не так, Симонид; напротив, будь уверен, тираны испытывают гораздо меньше удовольствия, чем обыкновенные люди, живущие скромно, и гораздо больше страдают. (9) Ты говоришь вещи невероятные, – сказал Симонид. – Ведь если бы так обстояло дело, разве стали бы мечтать о тирании многие, и притом как раз те, кто слынут самыми способными людьми? И разве стали бы буквально все – завидовать тиранам? (10) Так ведь, Зевс свидетель, – сказал Гиерон, – они судят об этом, не издевав поочередно и того, и другого. Но я постараюсь убедить тебя, что слова мои правдивы, и начну я со зрения: кажется, я припоминаю, что и ты свою речь начал с этого.

(11) В самом деле, размышляя об этом, я нахожу, что тираны остаются в убытке прежде всего в том, что касается зрелищ, доступных нашему взору. Во всяком случае, есть в разных странах разные вещи, которые стоит посмотреть, и в каждое из

этих мест приходят обычные люди, ради зрелищ посещающие и какие только они пожелают города, и общие торжества, где бывает собрано все то, что, как думают они, увидеть интереснее всего. Но тиранам не часто доводится посмотреть на все это. (12) Мало того, что им небезопасно ехать туда, где они не будут сильнее окружающих, – ведь и все, чего удалось им добиться дома, недостаточно прочно, чтобы отправиться в путь, доверив дела другим: вот и сдает их страх, как бы им не лишиться зараз и власти, и возможности наказать обидчиков. (13) Ты, может быть, скажешь: «Пусть так, но удовольствия этого рода сами приходят к ним, даже если они остаются дома». Клянусь Зевсом, да, Симонид; но лишь малая часть из множества, и даже эта малость, какая она ни есть, продается тиранам так дорого, что всякий, кому есть хоть что-нибудь показать, рассчитывает уехать, за одно мгновение получив от тирана многократно больше, чем приобретает за всю жизнь от всех других людей».

(14) Тогда Симонид сказал: «Но если уж вы и теряете в зрелищах, то тем сильнее ваше преимущество в том, что касается слуха, ибо никогда нет у вас недостатка в самой сладостной для слуха вещи – похвале, – ведь любой из тех, кто вас окружает, восхваляет все, что бы вы ни сказали, и все, что бы вы ни делали. Самая же тягостная для слуха вещь, хула, ваших ушей не достигает, ибо никто не желает пенять тирану в глаза». (15) Гиерон сказал в ответ: «И что за удовольствие могут, по-твоему, доставить не говорящие худого тому, кто знает наверняка, что молчальники эти все до одного помышляют вредное для тирана? И чем, полагаешь ты, радуют его те, кто хвалит его, когда он имеет основание подозревать их в том, что они расточают свои похвалы из лести?»

(16) Но Симонид сказал: «Ну что ж, тут, Гиерон, клянусь Зевсом, я готов уступить тебе вполне: чем свободнее человек, тем слаще его похвала; однако, видишь ли, ты все же не сумел бы убедить ни одного из людей в том, что вы не получаете намного больше удовольствия от всего, чем мы, смертные, питаемся». (17) – Я, во всяком случае, знаю, Симонид, – ответил он, – что потому лишь большинство судит о нас, будто мы пьем и едим с большим удовольствием, чем обычные лю-

ди, что им мнится, будто и сами они с большим удовольствием вкушали бы яства, которые подаются нам, нежели те, что подаются им, ибо удовольствие доставляет то, что возносится над обыденным. (18) Вот почему все люди, кроме тиранов, с такой радостью ждут праздников: ведь их трапезы, всегда приготовленные изобильно, и в дни праздников не оставляют возможности для прибавки. Так что в первую очередь они теряют, по сравнению с людьми обычными, в этом удовольствии ожидания. (19) Во-вторых, – сказал он, – я уверен, и ты по своему опыту знаешь, что чем больше тебя угощают сверх необходимости, тем быстрее настигает тебя пресыщение от еды. Следовательно, и в продолжительности удовольствия тот, кому на стол подается многое, проигрывает живущим умеренно».

(20) «Однако, Зевс свидетель, – сказал Симонид, – сколько времени позволяет охота, столько вкушающие роскошные яства наслаждаются куда больше тех, кто принимает простую пищу. (21) – В таком случае, – ответил Гиерон, – ты, Симонид, согласишься с тем, что всякий раз, когда кто-то получает больше всего удовольствия от какой-нибудь вещи, он и любит ее больше всего? – Именно так. – В таком случае видел ли ты хоть раз, чтобы тираны приступали к своей трапезе с большим удовольствием, чем простые люди – к своей? – Клянусь Зевсом, нет, – сказал он, – совсем не так; наоборот, – и так показалось бы многим, – с каким-то даже отвращением.* (22) – Вот именно, – сказал Гиерон, – ведь ты заметил множество ухищрений, которые предлагаются тиранам к столу: остроты, горечи, соленья и тому подобное? – Разумеется, – ответил Симонид, – и нахожу их весьма противными человеческой природе. (23) – Так думаешь ли ты, что эти яства суть что-нибудь иное, чем предмет вожделения для духа расслабленного и нездорового? Ибо я отлично знаю, как, надо полагать, знаешь и ты, что едящие с удовольствием не испытывают ни малейшего недостатка в подобных выдумках. (24) Конечно, – сказал Симонид, – и более того, если говорить о тех драгоценных благо-

* Перевод, вместе с Луччони, отдает предпочтение варианту словаря «Суда»: *agleukesteron* (в отличие от рукописного *aglukesteron*) – А. Р.

вониях, которыми вы уснащаете себя, я думаю, что гораздо больше наслаждаются ими те, кто рядом с вами, чем вы сами, равно как и дурной запах ощущает не столько тот, кто сам поел, сколько оказавшиеся рядом с ним. (25) – Мало того, – сказал Гиерон, – то же самое и в отношении еды: у кого всегда наготове все лакомства, тот не вкушает ни одного из них с охотой; однако тот, кто какого-то из них лишен, – вот он-то и насыщается с радостью, как только это попадется ему на глаза.

(26) – Сдается мне, – сказал Симонид, – что одни только радости пола внушают вам страсть к тирании: вот поприще, на котором вы имеете возможность вступить в связь с красивейшими из тех, кого вы увидите. (27) – Как раз теперь, – сказал Гиерон, – ты упомянул то самое, в чем, будь уверен, более всего проигрываем мы по сравнению с простыми людьми. В самом деле, возьмем брак: на первом месте стоит брак, заключаемый с семейством более могущественным и деньгами, и властью; таковой полагается наилучшим и приятно тешит честолюбие жениха. Во-вторых, это брак с равными. Брак же с теми, кто ниже по положению, считается делом весьма презренным и бесполезным. (28) Но тиран, если только он не женится на иностранке, неизбежно вступает в союз с теми, кто стоит ниже него, так что его чаяньям осуществиться отнюдь не легко. Кроме того, и ласки приятнее всего те, что получаешь от самых гордых женщин, те же, что дают нам рабыни, нисколько не тешат нас, даже будучи нам доступны, но если хоть в чем-то они окажутся недостаточны, они вызывают страшный гнев и тоску. (29) Однако в интимных удовольствиях с отроками тиран находится еще в гораздо худшем положении, чем в сношениях с женщинами, преследующих цель зачатия потомства. Ведь все мы, конечно, знаем, что удовольствие приносит куда больше радости, если оно сопровождается любовью. (30) Но вот любовь-то меньше всего желает послышаться именно в тиране, ибо радость любви заключается в стремлении не к доступному, а к тому, что составляет предмет надежды. И подобно тому, как человек, не познавший жажды, не насладится питьем, так и тот, кто не испытал любви, не испытал и самого сладостного из половых удовольствий». Так говорил Гиерон.

(31) Усмехнувшись, Симонид сказал: «О чем ты говоришь, Гиерон? Ты отрицаешь, что любовь к отрокам естественно произрастает в душе тирана? Как же тогда могло случиться, что ты влюблен в Даилоха, прозванного красавцем? (32) – Зевс свидетель, Симонид, – ответил он, – сильнее всего желаю я не того, что, казалось бы, мне так легко от него получить, но того, добиться чего менее всего во власти тирана. (33) Ведь я люблю Даилоха за то самое, требовать чего от красавцев заставляет человека, видимо, природа; но то, что я страстно желаю завоевать, я очень хотел бы получить от горящего ответной любовью и желанием; взять же это у него силой я желал бы, как мне кажется, еще менее, чем причинить зло самому себе. (34) Действительно, взять что-либо у врага против его воли – это считаю я приятнейшей из всех вещей, но прелести отроков услаждают нас более всего, когда мы получаем их по доброй воле. (35) Взять, к примеру, ответные взгляды охваченного ответной любовью – они приятны; приятны его вопросы, приятны и ответы; но всего приятнее и возбуждательнее к любви борьба и споры. (36) Но получать наслаждение против воли отрока, – сказал он, – это, с моей точки зрения, больше похоже на ограбление, чем на любовную связь. Впрочем, и разбойнику барыш и обида, нанесенная врагу, доставляют-таки некоторое удовольствие, однако наслаждаться, причиняя боль тому, кого любишь, получать ненависть в ответ на поцелуй и отвращение в ответ на прикосновения – это ли не тягостное и достойное скорби страдание? (37) В самом деле, для частного лица это сразу знак – как только возлюбленный его в чем-то ему уступает – что он из-за любви благоклонен, потому что он знает, что тот дарит его ласками без малейшего принуждения. Но тирану никогда нельзя верить, что он любим. (38) Ведь мы знаем, что те, кто уступает из страха, изо всех сил стараются походить на друзей услугами влюбленных. Мало того, ни от кого не исходит столько козней против тиранов, сколько от тех, кто притворяется более всего любящими их».

II

(1) На эти слова Симонид отвечал: «Допустим, но все, что ты перечисляешь, мне кажется, не имеет никакого значения. Дело в том, что многие из тех, кто пользуется славой истинного мужа, как я вижу, с готовностью жертвуют преимуществами в еде, питье, зрелищах* и даже воздерживаются от интимных радостей. (2) А вот в чем вы, тираны, точно превосходите частных людей: вы замышляете великие дела и свершаете их без промедления; у вас наибольший избыток всего; вы владеете конями, превосходящими благородством всех остальных, превосходным по красоте оружием, прекраснейшими украшениями для ваших женщин, великолепнейшими жилищами, которые, в свою очередь, наполнены всем, что есть наиболее ценного; мало того, вы владеете лучшими по нраву** и умениям слугами; у вас больше всего возможностей вредить вашим врагам и принести пользу друзьям».

(3) На это Гиерон ответил: «Меня ничуть не удивляет, Симонид, что большинство людей так обманываются насчет тирании: чернь, мне кажется, привыкла судить о том, кто счастлив, и кто несчастлив, просто глядя на них. (4) Тирания же нараспашку, всем напоказ выставляет те свои владения, которые считаются драгоценными; но горести скрыты в душах тиранов, именно там, где и хранится у людей счастье и несчастье. (5) И то, что это невдомек толпе, меня, как я уже говорил, не удивляет; но что не знаете этого вы, кто, по общему признанию, разумом глубже прозревает большинство вещей, нежели глазами, это представляется мне удивительным. (6) Но я, Симонид, по опыту точно знаю и говорю тебе, что тираны к величайшим благам причастны менее всего, а от величайших зол достается им наибольшая доля.

* Перевод следует исправлению, предложенному Pierleoni: *opseōn* вместо рукописного *opsōn* («лакомые блюда») — А. Р.

** Перевод, вместе с Pierleoni, отдает предпочтение варианту *d'êthei* перед рукописным *de plêthei* («числом») — А. Р.

(7) Вот пример: если мир считается великим для людей благом, то как раз тиранам меньше всего приходится наслаждаться им, а если война – великое зло, то тут на их долю выпадает самое худшее. (8) Во-первых, частные люди, если только город их не вовлечен во всеобщую войну, могут позволить себе отправиться куда угодно без страха, что кто-то их может убить, а тираны – все и всюду – едут словно по враждебной территории. Сами они, во всяком случае, считают необходимым все время быть при оружии и в сопровождении других вооруженных людей. (9) Далее, частные люди, даже если военный поход заведет их в неприятельскую страну, могут быть уверены, что хотя бы когда они вернутся домой, то будут в безопасности; тираны же знают наверняка, что когда они входят в свой родной город, вот тогда их окружает больше всего врагов. (10) И ежели на город нападет более сильный враг, то люди, живущие вне стен, будучи слабее его, полагают, что им грозит беда, но как только зайдут они внутрь укреплений, уверены, что все они уже в безопасности; тиран же, даже войдя в собственное жилище, не находит безопасного прибежища: как раз там-то, думает он, и надлежит ему прежде всего быть настороже. (11) Кроме того, частным людям отдохновение от войны приносят и переговоры, и мир, но тиранам никогда не добиться мира с подданными, да и сам тиран никогда не почувствует себя спокойно, доверившись договору. (12) С другой стороны, есть войны, которые ведут города, и есть такие, которые ведут тираны против поработанных сил. В этих войнах все тяготы, какие выпадают на долю жителя воюющих городов, терпит и тиран. (13) Обоим приходится носить оружие, быть настороже и рисковать, и всякая обида, связанная с возможным поражением, одинаково гнетет того и другого. (14) Во всем, о чем говорилось до сих пор, войны, которые ведутся и одним, и другим, одинаковы. Но если речь заходит об удовольствии, какое получают защищающие свой город в борьбе с другими городами, этого для тирана уже не существует. (15) Ибо когда города берут верх в битве с врагами, трудно выразить, сколько удовольствия получают люди, обратив неприятеля в бегство, сколько – от преследования,

сколько – убивая врагов; как гордятся они свершенным деянием, сколь блистательную они стяжают славу, какую радость внушает им мысль, что они способствовали возрастанию своего города. (16) Каждый делает вид, что участвовал в разработке плана и убил как можно больше врагов, и не встретишь такого рассказа, где бы не привирали, заверяя, что истребили больше людей, чем всего погибло на самом деле: вот каким прекрасным делом кажется им важная победа. (17) Но тиран, если случится ему заподозрить кого-нибудь в заговоре против себя, а убедившись, что они и в самом деле заговорщики, казнить их, понимает, что он не увеличивает совокупной мощи города; он знает, что будет править меньшим числом людей, и он не может радоваться и гордиться своим деянием, но, насколько это возможно, старается загладить происшедшее, а действуя, вынужден оправдываться, что не совершил несправедливости. Поэтому даже самому ему не кажется достойным то, что он сделал. (18) И когда умирают те, кого он боялся, это нисколько не прибавляет ему спокойствия: напротив, он насторожен еще более прежнего. Так и проводит свою жизнь тиран, ведя эту войну, о которой я тебе и повествую из первых уст.

III

(1) Рассмотрим теперь, каков удел тиранов в дружбе. Прежде всего поразмышляем, не есть ли дружба великое благо для людей. (2) Действительно, когда человек любим другими, то любящие его испытывают удовольствие, видя его рядом с собою; они с удовольствием делают ему добро; скучают о нем в его отсутствие и с величайшей охотой встречают его возвращение; разделяют с ним радость его успехов и спешат ему на помощь, как только заметят, что он в чем-то потерпел неудачу. (3) Сами города не обошли вниманием того, что дружба составляет величайшее благо и для людей весьма сладостна: во всяком случае, только прелюбодеев закон, установленный большинством городов, разрешает убивать безнаказанно – по

той, несомненно, причине, что с точки зрения закона они суть разрушители дружбы жен со своими мужьями. (4) В самом деле, пусть даже жена из-за какого-нибудь злключения будет склонена к блудодеянию, муж ее не станет из-за этого меньше почитать ее, если только он уверен, что невредимой осталась ее дружба. (5) Если же говорить обо мне, то для меня быть любимым – благо столь великое, что на того, кто любим, я верю, благодеяния проливаются действительно сами собой и от богов, и от людей. (6) Но вот и это столь ценное благоприобретение тиранам доступно меньше, чем кому бы то ни было. И ежели ты, Симонид, желаешь убедиться, что слова мои верны, подумай вот о чем. (7) Самыми прочными дружескими привязанностями считаются, конечно же, привязанность родителей к их детям и привязанность детей к родителям, братьев к братьям, жен к мужьям и товарищей к товарищам своим. (8) Так вот, если ты не прочь задуматься над этим, ты обнаружишь, что рядовые люди любимы бывают в первую очередь теми, кто перечислен выше, тогда как из тиранов многие убили своих детей, многие от руки детей погибли сами; многие братья ради тирании истребили друг друга; и многие тираны уничтожены были собственными женами и теми из своих товарищей, кого они считали самыми верными друзьями. (9) Те, кого ненавидят от природы предназначенные и законом побуждаемые любить их, – должны ли они верить, что хоть кто-то еще станет их любить?

IV

(1) И это еще не все: ведь и в том, что касается доверия – разве тот, кто всех менее может на него рассчитывать, не терпит убытка относительно достояния весьма ценного? Какой, в самом деле, вид сожития может доставлять радость без взаимного доверия? Какая близость между мужем и женой без доверия будет сладостна? Какой слуга приятен, когда ему не доверяют? (2) И вот это-то доверительное расположение к

другим для тирана есть нечто недостижимое, ибо жизнь его проходит не просто в недоверии даже к еде и питью, но, более того, прежде чем принести со своего стола жертву богам, они сперва велют отведать от нее прислуге, опасаясь, как бы и тут не пришлось им съесть или выпить чего-то ужасного.

(3) Далее, среди прочих людей каждому очень дорого его отечество. Сograждане и вправду словно безвозмездные телохранители друг для друга – против рабов, против злодеев, – так что ни одному из них не грозит опасность умереть насильственной смертью. (4) И в бдительности своей они зашли так далеко, что у многих установлен закон, в силу которого даже тот, кто лишь поддерживал отношения с убийцей, не свободен от позорного пятна. Так благодаря своему отечеству каждый из граждан проживает свой век в безопасности. (5) Но для тиранов и это оборачивается противоположностью. Ибо города, вместо отмщения за них, воздают великие почести всякому, кто умертвил тирана, и вместо того, чтобы возбранить ему участие в священнодействии, как поступают с убийцами частных людей, – вместо этого города даже воздвигают в храмах статуи свершивших подобное.

(6) Если же ты думаешь, что тиран, владея большим, чем частные лица, имуществом, испытывает оттого больше удовольствия, то и здесь все не так, Симонид. Но подобно тому, как атлеты не радуются, показав свое превосходство над обычными людьми, но досадают, уступив своим соперникам, так и тиран не ощущает удовольствия, если случится ему продемонстрировать, что он имеет больше, чем простые сograждане, но всякий раз испытывает страдание, когда становится очевидно, что он обладает меньшим, чем другие тираны, – ведь их он рассматривает как соперников для своего богатства. (7) И уж конечно ничуть не скорее, чем обычный человек, получает тиран то, чего пожелает. Ведь предмет желаний простого человека – это дом, или поле, или слуга, а тирану нужны города, огромные просторы, гавани или могучие крепости – все то, добиться чего куда труднее и опаснее, чем исполнить желания простых смертных. (8) Более того, насколько редки бедняки среди частных людей, настолько – ты

сам увидишь – много их среди тиранов, ибо не по числу вещей решается, много ли их и достаточно ли, но смотря по пользе от них; соответственно, число, превышающее меру достаточного, признается большим, а недостающее до нее – малым. (9) Потому и тирану множества его владений не так хватает даже для самых необходимых расходов, как это бывает у частных людей. В самом деле, обычный человек может по своему усмотрению урезать повседневные затраты, но тиранам это не дозволяется, ибо величайшие и необходимейшие их расходы направляются на защиту их жизни, и хоть сколько-то сокращать таковые, по их мнению, равносильно гибели. (10) Далее, всех тех, кто законными средствами могут добиться всего, что им нужно, – зачем кто-то станет жалеть их, словно бедных? А те, кого нужда заставляет жить, вечно затевая что-нибудь дурное и постыдное, – разве не будет прав тот, кто сочтет их несчастными бедняками? (11) Так вот, тиранам почти постоянно приходится беззаконно грабить то храмы, то людей, потому что всякий раз им снова и снова требуются деньги на необходимые расходы. И словно все время идет для них война, вынуждены они содержать войско или погибнуть.

V

(1) Я назову тебе, Симонид, и еще одну – весьма тягостную – беду тиранов. Ведь им не хуже, чем обычным людям, известны и храбрецы, и мудрые, и справедливые. Однако вместо того, чтобы восхищаться ими, они их боятся: храбрецов – как бы те не отважились на что-нибудь ради свободы, мудрецов – как бы те что-нибудь не затеяли, справедливых – как бы толпа не возжелала быть под их началом. (2) А когда страх уже заставил их потихоньку разделаться с таковыми, кого еще остается им использовать, кроме людей неправедных, невоздержных и раболепствующих? Неправедные пользуются их доверием, потому что они, как и сами тираны, страшатся городов – как бы те, сделавшись однажды свобод-

ными, не получили их в свою власть; невоздержные – из-за того, что именно теперь у них развязаны руки; люди рабского склада – так как даже сами они не почитают себя достойными свободы. Вот почему мне кажется тяжким злом и это – считать одних людей достойными, но поневоле использовать других.

(3) Кроме того, и тиранам приходится любить свой город – ведь без города им не удавалось бы ни сохранять свою жизнь, ни пребывать в счастье; но тирания вынуждает их приносить зло и в собственное отечество – им ведь не доставляет радости внушать своим согражданам отвагу или вооружать их, однако приятнее им чужестранцев сделать более грозными, чем граждан, и превратить их в телохранителей. (4) Более того, даже когда выдается удачный год и наступает изобилие всего, даже тогда тиран не принимает участия в общей радости, ибо они, тираны, думают, что чем больше нуждаться будут люди, тем покорнее они станут.»

VI

(1) «Я хочу, Симонид, – сказал он, – рассказать тебе и о тех удовольствиях, что были мне доступны, пока я оставался частным человеком, но которых теперь, когда я сделался тираном, я чувствую себя лишенным. (2) В самом деле, я был вместе с моими сверстниками, наслаждаясь ими так же, как они наслаждались мною; я оставался наедине с собой, когда бы ни пожелал я покоя; я проводил свое время в пирах, и нередко до тех пор, пока не забывал обо всем, что ни есть тягостного в человеческой жизни, а еще чаще – пока душа моя целиком не растворялась в песнях, веселии и пляске, чаще же всего – пока не охватывало меня и тех, кто был рядом, желание взойти на ложе. (3) Но теперь я лишился и тех, кому был я в услужение, – ибо товарищами себе вместо друзей я сделал рабов, – и с этими последними я все равно лишен приятной близости, так как не вижу в них к себе расположения; охмеления же и сна я остерегаюсь, точно засады. (4) Бояться толпы – и бояться

одинокости, бояться остаться без охраны – и бояться самих охранников; не выносить вида безоружных людей рядом с собою – и еще менее того хотеть посмотреть на них в вооружении, – разве не горестно такое существование? (5) А еще – чужеземцам доверять больше, чем гражданам, варварам – больше, чем грекам; свободных мечтать увидеть рабами, а рабам вынужденно давать свободу, – все это не кажется ли тебе признаком души, одолеваемой страхами? (6) Страх, поселившийся в душе, скажу я тебе, не только мучителен сам по себе, но и становится губителем всех удовольствий, какие он сопровождает. (7) Если и тебе, Симонид, пришлось испытать, что такое война, и если тебе хоть раз довелось стоять лицом к лицу с вражеским строем, вспомни, какой была пища, что принимал ты в те часы, и каким сном ты спал. (8) Муки, что переживал ты тогда, испытывают и тираны, только еще много хуже, ибо тираны думают, что видят врагов не только прямо перед собой, но и со всех сторон».

(9) Услышав это, Симонид вставил: «Прекрасно, мне кажется, ты сказал некоторые вещи. Да, война – ужасное дело, но все равно, Гиерон, даже в походе – если только выставили мы стражу – умеем мы спокойно вкушать нашу долю еды и сна». (10) Тогда Гиерон сказал: «Клянусь Зевсом, да, – потому что впереди самих стражников дозор несут законы, почему те и боятся за вас как за самих себя; но тираны нанимают стражников, словно жнецов, за плату. (11) Очевидно, что стражники превыше любого другого искусства должны преуспеть в умении хранить верность, однако одного верного человека найти куда труднее, чем множество рабочих для какой угодно работы, особенно если те, кому поручено охранять, находятся здесь только ради денег, тогда как за одно мгновение они могли бы заработать много больше, убив тирана, чем все, что получают они от него за долгую службу».

(12) Что же до зависти твоей к тому, что мы якобы лучше всех можем облагодетельствовать наших друзей и сильнее всех наказываем врагов, то и тут все обстоит не так. (13) Дружба – разве поверишь ты хоть когда-нибудь, что кого-то из них облагодетельствовал, если ты знаешь наверняка, что чем

больше кто от тебя получил, тем охотнее он предпочтет поскорее скрыться с твоих глаз? Ведь что бы любой из людей ни получал от тирана, никто не считает это своим до тех пор, пока не окажется вне досягаемости его власти. (14) А враги – как можешь ты утверждать, что тиранам сподручнее всего наказывать их, когда каждый тиран отлично знает, что враги его – все, кто ему подвластен, а их невозможно ни поубивать всех до единого, ни заключить в оковы, – ибо кем тогда ему править? (15) И зная, что они враги ему, он должен одновременно остерегаться их и волей-неволей пользоваться их услугами. Знай, Симонид, еще вот что: кого из граждан они боятся, тех видеть живыми им отвратительно, но отвратительно и убить: это похоже на то, как если бы был конь – породистый, но из числа тех, от которых со страхом ждешь, как бы не стали они причиной непоправимого несчастья. Трудно было бы решиться убить его из-за его благородства, (16) но столь же трудно и оставить жить из опасения, что учинит он непоправимое в минуту опасности. Так же и с другими вещами, трудными в обращении, но полезными: одинаково тягостно владеть каждой из них и расставаться с нею.

VII

(1) Услыхав такие слова, Симонид произнес: «Великая, видимо, вещь почет, коль скоро люди из стремления к нему берут на себя любые труды, идут навстречу любой опасности. (2) Вы тоже, сдается мне, невзирая на все трудности тирании, сколько бы ты их ни перечислил, все-таки сломя голову несетесь к ней ради того, чтобы все почитали вас, чтобы все без исключения безоговорочно подчинялись всякому вашему повелению, взирали на вас с восторгом, вставали со своих мест, уступали дорогу на улице, чтобы присутствующие все и всегда изъявляли вам свое уважение и словом и делом, ибо таково обхождение подданных с тиранами и вообще со всеми, кого они почитают в каждом отдельном случае.

(3) Этим-то, Гиерон, мне кажется, и отличается истинный муж от прочих животных – стремлением к почету. В самом деле, если говорить о еде, питье, сне и половых сношениях, то наслаждаться этими вещами, видимо, всем животным свойственно в равной мере. Но честолюбие от природы не дается ни бессловесным тварям, ни всем вообще людям, и те, кому врождена любовь к почету и похвалам, – они-то и отличаются более всего от скота, и именно их считают уже не просто людьми, но истинными мужами. (4) Вот почему, думаю я, не зря вы терпите все то, что приходится вам сносить в тирании, ибо почет, оказываемый вам, превосходит достижимое для других людей. Воистину, ни одно из человеческих удовольствий, вероятно, не приближается настолько к божеству, как ликование, которое возбуждают в нас почести».

(5) На это Гиерон отвечал: «Но ведь и почести тиранов, Симонид, очень похожи на их любовные наслаждения, а каковы эти последние, я тебе уже показал. (6) Нам, как ты помнишь, стало ясно, что услуги, полученные без ответной любви, нельзя считать знаками внимания, равно как и насильственные сношения не приносят удовольствия. Точно так же не могут считаться почестями услуги со стороны людей, движимых страхом. (7) Ибо можем ли мы сказать, что те, кого силой заставляют подниматься с их мест, встают, чтобы почтить обидчиков, а те, кто уступают дорогу более сильным, уступают ее из почтения к угнетателям? (8) Что же до даров, их-то народ несет тем, кого ненавидит, причем в особенности как раз тогда, когда боится натерпеться от них зла. Но это, я полагаю, справедливо было бы расценивать как проявления рабства, почести же, на мой взгляд, происходят из противоположного начала. (9) Действительно, когда люди сочли, что некоторый муж способен сделаться для них благодетелем, когда они уверены, что вкушают его блага, и по этой причине имя его всегда у них на устах для похвалы; когда каждый глядит на него как на собственное личное благо, когда они добровольно уступают ему путь и поднимаются со своих мест не из страха, но от любви, когда они награждают его венком в признание общественной его добродетели и щедрости и сами

стремятся завалить его дарами, – вот тогда, мне кажется, осыпав этого человека такими услугами, они свидетельствуют истинное к нему почтение, а тот, кого сочли достойным таких знаков внимания, снискал настоящий почет. (10) Мужа, сподобившегося такого почета, лично я полагаю счастливым: я вижу, что против него не плетутся козни, но, напротив, о нем еще тревожатся, как бы чего с ним не приключилось, и жизнь свою он проводит счастливо, не зная страха, зависти и опасностей. Но тиран, Симонид, – можешь не сомневаться, – днем и ночью словно ждет исполнения смертного приговора, который вынесло ему все человечество за его несправедливость».

(11) И когда Симонид все это выслушал, он сказал: «Но почему же, Гиерон, – если быть тираном – дело столь скверное, и ты это понимаешь, не освободишься ты от такого великого зла, и почему ни ты, ни кто другой, раз получивший тиранию, добровольно от нее не отказался? (12) – А потому, Симонид, – ответил он, – что и в этом несчастье тирании: от нее невозможно освободиться. Ибо у кого из тиранов достанет средств расплатиться за деньги тех, кого он лишил имущества, кто претерпит оковы за всех тех, кого он заточил, откуда добудет он столько жизней взамен тех, что он отнял? (13) Но если вообще для человека может оказаться выгодным делом повеситься, Симонид, то знай: я считаю, что полезнее всего это для тирана. Ибо только ему нет пользы ни в том, чтобы остаться при своей беде, ни отделаться от нее.»

VIII

(1) Выслушав его, Симонид сказал: «Положим, Гиерон, меня не удивляет, что ты на какой-то миг отчаялся в тирании, коль скоро ты, желая заставить людей любить тебя, именно в ней усматриваешь главное к тому препятствие. Но я уверен, что смогу научить тебя тому, что власть вовсе не мешает правителю быть любимым и что в этом отношении она даже обладает преимуществом перед уделом частного лица.

(2) Исследуя, так ли обстоит все на самом деле, не будем пока задаваться вопросом, правда ли, что правитель способен больше дать из-за того, что у него больше власти; но подумай: если случится так, что частный человек и тиран делают одно и то же, кто завоюет больше благодарности за одни и те же услуги? Начну я с самых малых примеров. (3) Для начала пусть у нас правитель и обычный человек, встретив кого-нибудь, заговорят с ним по-дружески; чье приветствие, считаешь ты, сильнее обрадует того, кто его слышит? Далее, положим, тот и другой похвалят одного и того же человека; чья похвала, по-твоему, скорее доставит ему удовольствие? Или же, совершив жертвоприношение, один или другой окажут кому-нибудь знаки почтения; кто из них, ты думаешь, получит в ответ бóльшую признательность? (4) Пусть они одинаково позаботятся о больном; разве не ясно, что хлопоты со стороны более могущественного возбуждают и более сильную радость? Или пусть принесут равные дары; не очевидно ли и в этом случае, что от могущественнейшего лица угождение вполонину меньшее значит больше, чем цельный дар от обычного человека? (5) Мало того, мне кажется, что даже со стороны богов мужу властвующему сопутствует какой-то особый почет и благодать. Ибо не только власть придает ему благородства, но и мы на одного и того же человека смотрим с большим удовольствием, когда он при власти, чем если он просто рядовой гражданин; также и беседа с теми, кто пользуется большим почетом, услаждает нас сильнее, чем с равными нам. (6) А что касается отроков – именно за это более всего порицал ты тиранию, – им совсем не отвратительна старость правителя, а безобразный облик – с кем бы ни состоял он в связи, – вовсе не записывается ему в ущерб. Ибо само почетное его положение более всего придает ему красоты, так что неприятное в нем исчезает, а благородное сияет еще ярче. (7) И коль скоро даже за равные услуги вам причитается бóльшая благодарность, разве не подобает, чтобы вас, когда вы можете приносить пользу с многократным результатом, когда в ваших силах любого наградить неисчислимыми дарами, любили несравненно больше, чем частных людей?»

(8) Гиерон ответил тотчас же: «Но ведь мы, клянусь Зевсом, вынуждены гораздо больше, чем частные лица, заниматься и такими делами, какими люди навлекают на себя ненависть. (9) Нам приходится взыскивать деньги, если мы хотим иметь средства на разные нужды; мы должны заставлять людей сторожить все, чему требуется охрана; мы обязаны наказывать несправедливых и пресекать намерения тех, кто мог бы возмутить спокойствие; а когда придет время срочно отправляться в поход по суше или по морю, мы не можем доверить дело лентяям. (10) Кроме того, всякому тирану необходимы наемники, и тяжелее этой ноши не бывает для граждан, ибо они убеждены, что тираны содержат таких не ради подтверждения своих равных с остальными прав, но для укрепления личного превосходства».

IX

(1) На это вновь сказал Симонид: «Я отнюдь не говорю, Гиерон, что все это не заслуживает внимания. Но среди такого рода забот одни, полагаю я, ведут к великой ненависти, тогда как другие весьма приятны обеим сторонам. (2) Учить тому, что есть наилучшее, и одарять хвалою и почетом мужа, лучше всех в этом преуспевающего, – такая забота свершается к взаимному уважению; но бранить того, кто в чем-либо нерадив, принуждать, наказывать, карать – все это неизбежно ведет к обоюдной вражде. (3) И вот я настаиваю, что правящему мужу следует расправу над тем, кто нуждается в принуждении, препоручать другим, тогда как раздачей наград надлежит заняться самому. Что такой порядок хорош, доказывает сам ход событий».

(4) В самом деле, когда мы желаем устроить состязание хоров, архонт объявляет награды, но собирать каждый хор он велит его распорядителю, а еще другим лицам – наставлять их и применять принуждение к нерадивым. Поэтому все, что делается в этих состязаниях с удовольствием, совершается непо-

средственно при участии архонта, а все, что сталкивается с сопротивлением, – усилиями других. (5) Но что же мешает и другие дела – государственные – доводить до требуемого итога таким образом? Ведь все города как-то разделены: одни по племенам, другие – по войсковым частям, третьи – по отрядам, и каждой части предстоит свой начальник. (6) И если кто-то назначит для них, как для хоров, награды за качество вооружения, за порядок в строю, за искусство выездки, за мужество в бою и за справедливость в договорах, можно быть уверенным, что во всех этих вещах благодаря соперничеству они будут упражняться весьма усердно.

(7) И нет сомнения, клянусь Зевсом, что побуждаемые честью, с великой готовностью устремятся они туда, куда позовет их долг, а когда придет для того время, поторопятся отдать свои деньги; да и землешество, самое полезное из всех дел, но и самое непривычное для применения в нем соревнования, станет быстро прирастать, если по селам и полям объявить награды для тех, кто лучше всех возделывает землю, причем граждане, с особенной ревностью к этому обратившие свои силы, совершат множество и других полезных вещей. (8) Увеличатся доходы, и здравая умеренность при отсутствии досуга поторопится с возвращением. Равным образом и дурные склонности куда меньше произрастают в людях, занятых делом. (9) Если полезна городу торговля, оказание почета тому, кто более всего о ней ревнует, привлечет и многих других торговцев. И если общеизвестным сделается, что человек, придумавший для города какой-нибудь необремененный неприятностями доход, снискал почести, тогда и этот вид изобретений не останется в небрежении.

(10) Говоря вкратце, если во всех делах будет очевидно, что человек, приносящий нечто благотворное, не останется без подобающих ему почестей, он тем самым побудит многих к такому делу, как размышление о том или ином благе. А когда многие заботятся о полезных вещах, таковые непременно обнаруживаются и скорее приводятся в исполнение. (11) Но если ты, Гиерон, боишься, что объявление наград среди множества граждан повлечет за собой и многие расходы, имей в виду, что

нет товара более дешевого, чем то, что люди покупают посредством наград. Разве не видишь ты, сколь малые награды в конных, гимнастических и хоровых состязаниях заставляют людей идти на великие траты, множество трудов и забот?»

Х

(1) Тогда Гиерон сказал: «Положим, Симонид, мне кажется, что ты говоришь дельные вещи. Но можешь ли ты поведать мне что-нибудь и насчет наемников – как сделать, чтобы меня перестали из-за них ненавидеть? Или ты хочешь сказать, что правителю, завоевавшему любовь, уже не будет надобности в личной охране? (2) – Клянусь Зевсом, конечно же, она по-прежнему будет ему необходима. Я твердо знаю, что некоторым людям, как коням, от рождения бывает свойственно делаться тем наглее, чем полнее удовлетворены их нужды. (3) Таких скорее образумит страх, внушаемый телохранителями. А что касается мужей во всех отношениях достойных, нет, на мой взгляд, ничего, что могло бы сослужить им лучшую службу, чем эти наемники. (4) Ты, конечно, содержишь их в качестве личной стражи для себя, но ведь и прежде уже многие хозяева погибли от насилия рабов. Поэтому если бы первейшим приказом для наемников стало в качестве стражников для всех граждан спешить им на помощь, как только случится им прознать что-нибудь эдакое – а все мы знаем, что в городах встречаются злодеи, – так вот, если бы было им приказано оберегать граждан, то и граждане признали бы в них своих помощников. (5) Кроме того, они, пожалуй, скорее всего смогли бы вернуть безопасность и уверенность в себе крестьянам и их стадам, как принадлежащим лично тебе, так и разбросанным по всей стране. Способны они, конечно, и предоставить гражданам досуг для забот о собственном имении, взяв на себя охрану особо выгодных позиций. (6) Далее, если речь идет о тайных и внезапных нападениях врага, – кто лучше готов для того, чтобы перехватить или остановить их,

чем те, кто постоянно носит оружие и приучен к строю? А в военном походе что может быть для граждан полезнее наемников? Ведь они более всех готовы переносить трудности, подвергаться опасности, нести дозор. (7) А соседние города – разве не сделается для них неизбежностью, чувствуя близость тех, кто постоянно держит оружие наготове, с особенной настойчивостью желать мира? Ибо те, кто знает строевой порядок, успешнее всего могли бы сохранить принадлежащее их друзьям и разрушить владения врагов. (8) И когда граждане будут знать, что эти люди не делают ничего худого тому, кто не совершил несправедливости, что они пресекают вынашивающих злодеяние, что они спешат на помощь несправедливо обиженным, что они, наконец, заботятся о безопасности граждан и терпят ради них опасности, – разве не будут эти последние с великой готовностью нести расходы на их содержание? Ведь держат же люди стражников и частным образом, и ради целей куда менее важных».

XI

(1) «На общественное благо, Гиерон, следует без колебаний расходовать средства и из личного твоего состояния. На самом деле, полагаю я, все, что муж на тираническом престоле тратит на нужды города, скорее нужно причислить к необходимым расходам, нежели его траты на свои личные владения. Рассмотрим все по порядку. (2) Во-первых, что, думаешь ты, сделает тебе больше чести – дом, украшенный за непомерную цену, или весь город, уснащенный стенами, храмами, колоннадами, площадями и портами? (3) А оружие – что больше страха внушит твоим врагам: ты сам, одетый в блистательнейшие доспехи, или весь город в достойном вооружении? (4) Возьмем доходы – будут они обильнее, если только твое состояние станет давать оборот, или если умудришься ты заставить обращаться состояния всех граждан? (5) А если говорить о занятии, почитаемом самым прекрасным для бла-

городного человека и самым великолепным, – о конезаводстве для колесничных бегов: что, как ты полагаешь, более украсит тебя – если сам ты изо всех греков вырастишь и направишь на игры больше всего упряжек, или же если больше всего заводчиков, а значит, и участников состязаний, будет из твоего города? А победа – какой способ одержать ее, по-твоему, благороднее: доблестью колесницы или благоденствием города, которым ты правишь? (6) Что до меня, то я готов утверждать, что тирану и вовсе не пристало состязаться с обычными людьми, ибо в случае победы тобою будут не восхищаться, но завидовать тебе из-за того, что расходы ты покрыл за счет многих владений; если же ты проиграешь, то скорее чем кто-либо превратишься в посмешище.

(7) Но, скажу я тебе, Гиерон, соревнование твое – с другими вождями городов, и если из всех ты один добьешься наивысшего благоденствия для города, которым ты правишь, будь уверен: ты выйдешь победителем из благороднейшего и величественнейшего состязания, какое возможно для смертных. (8) Прежде всего, ты немедленно стяжаешь любовь подданных – то самое, что составляет цель твоих желаний, – и, далее, не единственный глашатай объявит о твоей победе, но все люди примутся воспевать твою добродетель. (9) Сделавшись предметом всеобщего внимания, ты будешь любим не только частными людьми, но и многими городами; тобою станут восхищаться все и повсеместно не только у себя дома, но и всенародно, (10) и для тебя станет, наконец, возможным благодаря обретенной безопасности путешествовать, куда ты пожелаешь, чтобы посмотреть на все, что угодно, а можно будет и получить то же самое, оставаясь на месте. Ведь вокруг тебя постоянно будут толпиться желающие показать, что у них есть мудрого, прекрасного или благого, равно как и желающие служить тебе.

(11) Всякий, кто окажется рядом, будет тебе союзником, все прочие издали будут желать увидеть тебя. Таким образом, люди будут не просто любить, но страстно вожделеть тебя, и красавцев тебе придется уже не соблазнять, но выдерживать их домогательства; страха ты знать не будешь, но дру-

гие станут бояться за тебя, как бы чего с тобой не случилось; (12) люди будут охотно слушаться тебя, и ты убедишься, что они по своей воле станут заблаговременно заботиться о тебе; и если случится какая опасность, ты найдешь в них не только союзников, но самых ревностных защитников; тебя будут почитать достойным множества даров, и у тебя не будет недостатка в преданных друзьях, с которыми ты мог бы разделить их, и все будут радоваться твоему достоянию и сражаться за него как за свое собственное.

(13) Все состояние друзей твоих ты сможешь считать своей сокровищницей. Но увеличивай смело, Гиерон, богатство твоих друзей, ибо обогатишь ты себя. Возращивай благоденствие города – ведь ты увеличишь свое могущество. Приобретай для него союзников...^{*} (14) Считаю отечество своим владением, граждан – товарищами, друзей – своими детьми, а сыновей своих не отличай от собственной души, и всех их старайся превзойти благодеяниями. (15) Ибо если ты одолеешь своих друзей в совершении добрых дел, враги уже не смогут сопротивляться тебе. И если ты все сказанное исполнишь, будь уверен, ты станешь обладателем наибогороднейшего и блаженнейшего приобретения, какое возможно для смертных: ты будешь счастлив, не вызывая своим счастьем зависти».

^{*} По всей видимости, в этом месте вместе с Weiske следует видеть лакуну, восстанавливаемую по смыслу примерно как *sautôi gar hexeis sum-makhountas* («ведь они будут сражаться на твоей стороне») – А. Р.

ЛЕО ШТРАУС

О тирании

Обычай писать против правительства уже сам по себе имел благоприятное влияние на нравы. Дело в том, что в каждом, кто следовал таковому, укоренялся и обычай преступать закон, а обычай преступать даже неразумный закон в конце концов делает людей совершенно беззаконными....

С того дня, когда свершилось освобождение нашей литературы, началась и чистка нашей литературы.... В течение ста шестидесяти лет свобода нашей печати постоянно делалась все более и более полной; и в течение этих же ста шестидесяти лет ограничения, которые писатели налагали на себя в угоду общему настроению читателей, постоянно становились все более жесткими.... Сегодня иностранцы, не имеющие смелости напечатать одно слово, дающее оценку правительству, под властью которого они живут, не могут понять, отчего самая свободная в Европе пресса оказалась и самой ханжеской.

Маколей

ВВЕДЕНИЕ

Мне кажется уместным указать причины, побудившие меня предложить вниманию политических теоретиков этот подробный анализ забытого диалога о тирании.

Угроза тирании – сверстница политической жизни. Поэтому и анализ тирании так же стар, как сама политическая теория. Такой анализ, данный первыми политическими теоре-

тиками, был столь ясным и столь исчерпывающим, он был выражен в столь незабываемой форме, что его помнили и понимали поколения людей, в действительности тирании на себе не испытывавших. С другой стороны, когда нам пришлось столкнуться с тиранией лицом к лицу – с тиранией, которая превзошла самые отважные догадки проницательнейших мыслителей прошлого, – наша политическая теория оказалась бессильна распознать ее. Вот почему не вызывает удивления, что многие наши современники, у которых нынешние попытки анализа нынешней тирании вызвали разочарование или даже отвращение, с таким облегчением вновь открыли для себя те страницы, на которых Платон и другие классические мыслители, казалось бы, дали нам объяснение ужасам двадцатого века. Удивительно другое – то, что возобновившийся интерес к аутентичной интерпретации феномена тирании не привел к возобновлению интереса, будь то интерес общий или научный, к единственному сочинению классического периода, которое непосредственно посвящено рассмотрению исключительно тирании и ее последствий и которое ни разу еще не было подвергнуто исчерпывающему анализу, – к «Гиерону» Ксенофонта.

Не требуется долгих наблюдений и размышлений для того, чтобы осознать существенное различие между тиранией, которую исследовали классические мыслители, и тиранией нашего времени. В противоположность классической современной тирания имеет в своем распоряжении как «технологии», так и «идеологии»; выражаясь в более общих терминах, она предполагает наличие «науки», точнее, особой интерпретации науки или особого ее вида. Классическая тирания, в отличие от тирании современной, имела дело – в действительности или потенциально – с наукой, перед которой не ставилась задача «покорения природы» и которая не предназначалась для популяризации и распространения. Но признавая эти факты, мы имплицитно соглашаемся и с тем, что понимание современной тирании в ее специфических особенностях невозможно для нас до тех пор, пока мы не поняли элементарной и в известном смысле естественной формы тирании, какую та являет собой в эпоху, предшествующую Но-

вому времени. Этот базовый слой современной тирании остается – какие бы практические цели мы ни имели в виду – недоступным нашему разумению, если мы не обратимся к политической теории классической поры.

Политическая теория наших дней не сумела постичь истинную сущность тирании отнюдь не случайно. Нашу политическую теорию преследует убеждение, что «ценностные суждения» недопустимы для научного хода мысли, а назвать тот или иной режим тираническим будет со всей очевидностью равноценным произнесению такого «ценностного суждения». Политический теоретик, придерживающийся такого взгляда на науку, будет говорить о массовом государстве, о диктатуре, о тоталитаризме, об авторитарности и так далее; как гражданин он может всем сердцем осуждать эти явления, но как политический теоретик он вынужден отвергать понятие тирании как «мифическое». Эту ограниченность нельзя преодолеть без осмысления оснований или, что то же самое, истоков политической теории наших дней. Современная политическая теория чаще всего ведет свое происхождение от Макиавелли. В таком утверждении много правды. Не говоря уже о соображениях более общего порядка, характерная черта «Князя»* Макиавелли (в противоположность его же «Рассуждениям о Тите Ливии») – намеренное безразличие к разграничению понятий царя и тирана; «Князь» предполагает молчаливый отказ от этого традиционного разграничения.^{1**} Макиавелли полностью отдавал себе отчет в том, что, разрабатывая взгляды, изложенные в «Князе», он порывал со всей традицией политической теории; иными словами, если применить к «Князю» выражение, которое он использует, говоря о своих «Рассуждениях», он вступал на путь, которым доселе еще никто не шел.² Чтобы понять основную предпосылку современной политической теории, необходимо понять значение эпохального переворота, произведенного Макиавелли,

* Название трактата Макиавелли (*il Principe*) по-русски переводится также как «Государь» – *Прим. переводчика.*

** Примечания Л. Штрауса к данному сочинению начиная со стр. 177 – *Прим. переводчика.*

ибо этот переворот состоял в открытии того материка, на котором вся специфически современная политическая мысль, а значит и в особенности политическая теория нашего времени чувствует себя свободно и непринужденно.

Именно тому, кто пытается пролить свет на глубинные корни современной политической мысли, будет очень полезно, а может быть и необходимо посвятить хотя бы часть своего внимания «Гиерону». Мы не сможем понять значение свершенного Макиавелли, если не сравним его учение с тем традиционным учением, которое он отвергает. В особенности когда речь идет о «Князе», заслуженно считающемся знаменитейшим его произведением, необходимо сопоставить изложенное в нем учение с тем, которое содержат традиционные зеркала князей. Но здесь нас подстерегает искушение быть мудрее, или, вернее, учнее, чем того ждет Макиавелли от своих читателей, если мы станем придавать недолжное значение средневековым и раннеренессансным зеркалам князей, до упоминания названий которых он не снисходит ни разу. Вместо этого следует сосредоточиться на единственном зеркале князей, на которое Макиавелли ссылается с полной ясностью и которое представляет собой, как и следует ожидать, классический труд, стоящий у истока всего жанра – Ксенофонтово «Воспитание Кира».³ Это произведение не удостоилось у современных историков даже малой доли того внимания и сосредоточенности, каких оно заслуживает и какие необходимы для того, чтобы раскрыть его смысл. Можно сказать, что «Воспитание Кира» посвящено идеальному царю в противопоставлении его тирану, в то время как для «Князя» характерно намеренное игнорирование различия между царем и тираном. Из всех предшествующих трудов о тирании Макиавелли прямо ссылается только на один – на «Гиерон» Ксенофонта.⁴ Анализ «Гиерона» приводит к заключению, что учение, изложенное в этом диалоге, приближается к учению «Князя» настолько, насколько это вообще возможно для какого бы то ни было сократического учения. Сопоставляя учение «Князя» с учением, средством передачи которого стал «Гиерон», мы можем наиболее ясно усвоить тончайшее и в то же время воистину решающее раз-

личие между сократической политической теорией и макиавеллиевой политической теорией. Если справедливо утверждение, что вся политическая теория до начала Нового времени покоится на основаниях, положенных Сократом, а вся специфически современная политическая теория – на основаниях, положенных Макиавелли, мы вправе также сказать, что «Гиерон» представляет собой точку наиболее тесного соприкосновения старой и современной политических теорий.⁵

Что касается моего подхода к рассмотрению избранного предмета, я помнил о том, что есть два противоположных пути изучения мысли прошлого. Многие нынешние ученые исходят из презумпции историцизма, а именно из того, что вся человеческая мысль «исторична», иными словами, что основания человеческой мысли закладываются фактами опыта, которые в принципе не единовременны с мыслью как таковой. Однако существует роковая диспропорция между историцизмом и подлинным историческим пониманием. Задача историка мысли заключается в том, чтобы понять мысль прошлого «такой, какой она была на самом деле», т. е. сколько возможно точно понять ее так, как она в действительности понималась ее авторами. Приверженец историцизма, напротив, подходит к мысли прошлого на основе историцистской презумпции, которая была совершенно чужда этой мысли. Вследствие этого он склонен пытаться понять мысль прошлого лучше, чем она понимала себя сама, прежде чем ему удалось понять ее в точности так, как она понимала себя. Нарисованная им картина так или иначе всегда будет сомнительной смесью интерпретации и критики. Начало исторического понимания, его необходимое и, хочется добавить, достаточное условие состоит в осознании проблематичной природы историцизма, ибо мы не способны достичь этого осознания без серьезной заинтересованности в объективном сопоставлении доминирующего сегодня историцистского подхода с неисторицистским подходом прошлого. Такое сопоставление, в свою очередь, требует готовности понимать неисторицистскую мысль прошлого исходя из собственных ее посылок, а не из того образа, в каком она предстает на горизонте историцизма.

В соответствии с этим принципом я стремился понять мысль Ксенофонта так точно, как только мог. Я не пытался соотнести его мысль с современной ему «исторической ситуацией», потому что это было бы не самым естественным способом читать труд мудрого человека; кроме того, Ксенофонт нигде не указывает, что он хотел бы быть понят таким образом. Я предполагал, что Ксенофонт, будучи талантливым писателем, дал нам, насколько было в его силах, всю необходимую информацию для понимания своего произведения. Поэтому я старался как можно больше полагаться на то, что говорит он сам, и как можно меньше на привходящие сведения, не говоря уже о современных гипотезах. Недоверие к условностям, пусть даже самым банальным, которые могли бы повредить вещам действительно важным, завело меня так далеко, что я отказался от треугольных скобок, которыми современные ученые имеют обыкновение украшать цитаты из некоторых античных сочинений. Я молчу о том, что я никогда не верил, будто мой ум вращается в более широком «круге идей», чем ум Ксенофонта.

Забвение, в котором оказался «Гиерон» (так же как и «Воспитание Кира»), вне сомнения хотя бы отчасти объясняется вошедшим в моду пренебрежением и даже презрением к интеллектуальным возможностям Ксенофонта. Вплоть до конца восемнадцатого века общепринятым было суждение о нем как о человеке мудром, классике в самом точном смысле слова. В девятнадцатом и двадцатом веке Ксенофонта привыкли сравнивать: как философа – с Платоном, как историка – с Фукидидом, и нашли, что он уступает тому и другому. Нет нужды ставить под сомнение – хотя это и можно было бы сделать – взгляды на философию и историю, служащие предпосылкой таких сравнений. Достаточно задаться простым вопросом: хотел ли Ксенофонт, чтобы его понимали в первую очередь как философа или историка? В рукописях его сочинений автор обычно обозначается словами «оратор Ксенофонт». Есть все основания полагать, что временный закат Ксенофонта, точно так же как и временный закат Тита Ливия и Цицерона, объясняется утраченным пониманием значения

риторики: характерные для девятнадцатого века особые виды «идеализма» и «реализма» ориентировались на современное понятие «искусства» и по этой причине не были способны понять значение приземленного искусства риторики. В результате, хотя у них нашлось достойное место для Платона и Фукидида, оценить должным образом Ксенофонта им оказалось не по силам.

Риторика Ксенофонта не есть обыкновенная риторика – это риторика сократическая. Природу сократической риторики невозможно установить с достаточной ясностью из осторожных замечаний о предмете, разбросанных в сочинениях Платона и Ксенофонта, но только путем скрупулезного анализа ее произведений. Самое совершенное произведение сократической риторики – диалог. Обсуждение формы диалогов Платона ведется непрестанно, но никто не станет утверждать, что проблему платоновского диалога удалось разрешить. Наиболее частый порок современных его исследований – эстетическая предубежденность интерпретаторов. Однако одного того факта, что Платон изгоняет поэтов из своего наилучшего государства, должно быть достаточно, чтобы предупредить всякую возможность эстетически окрашенного подхода. Разумно было бы предположить, что попытка объяснения диалога как формы должна начинаться с анализа диалога, каким мы находим его у Ксенофонта. Ксенофонт использует гораздо меньше выразительных средств, чем использует их Платон даже в самых простых своих произведениях. Поняв искусство Ксенофонта, мы осознаем определенные минимальные условия, которые необходимо выполнить, приступая к интерпретации любого платоновского диалога, – условия, которые сегодня выполняются настолько плохо, что остаются практически неизвестны.

Всякий диалог, заслуживающий этого названия, сообщает мысль автора непрямым, или косвенным путем. Возникающая здесь опасность произвольного истолкования может поэтому легко показаться непреодолимой. Избежать этой опасности можно, только сосредоточив самое пристальное

внимание даже на незначительных деталях, в особенности на тех, которые выходят за рамки непосредственной темы диалога, и постоянно имея в виду ту функцию, которую выполняет сократическая риторика.

Назначение сократической риторики – служить незамечным орудием философии. Ее задача состоит в том, чтобы вести потенциальных философов к философии путем упражнения и освобождения от иллюзий, преграждающих дорогу философскому предпринятию, и в том, чтобы закрыть доступ к философии людям, для нее непригодным. Сократическая риторика подчеркнуто справедлива. Она проникнута духом социальной ответственности. Ее основная посылка заключается в признании существующей диспропорции между непреходящим стремлением к истине и требованиями общественной жизни, в признании того, что не всякая истина и не во всякий момент бывает безобидна. Общество всегда будет пытаться установить тиранию над мыслью. Сократическая риторика представляет собой классический способ из раза в раз предотвращать такие покушения. Этот высочайший род риторики не умер вместе с прямыми учениками Сократа. Множество книг служат свидетельством тому, что великие мыслители позднейших времен, передавая свою мысль потомкам, не чужды были той осторожности и сдержанности, которая в наши дни уже не находит поклонников: ее перестали ценить примерно тогда же, когда возник историзм, приблизительно в конце восемнадцатого столетия.

События, которые пришлось пережить нынешнему поколению, научили нас читать великую политическую литературу прошлого иными глазами и с иными ожиданиями. Этот урок должен быть весьма полезен для нашей политической ориентации. Сегодня мы стоим перед лицом такой тирании, которая благодаря «покорению природы», и в особенности человеческой природы, грозит превратиться в то, что не удавалось ни одной тирании прежних времен, – в тиранию вечную и всеобщую. Столкнувшись с отвратительной альтернативой, в которой человек и человеческая мысль должны быть коллективи-

зированы либо одним беспощадным ударом, либо в ходе медленного и мягкого процесса, мы вынуждены всеми силами искать спасения из этой дилеммы. Вот почему мы вновь обращаемся к рассмотрению самых элементарных и скромных условий человеческой свободы.

Историческая форма, в которую я облекаю свои размышления, надо надеяться, не покажется неуместной. Явная и намеренная коллективизация и координация мысли готовится тайно и зачастую совершенно неосознанно посредством распространения учения о том, что вся человеческая мысль коллективна вне зависимости от любых человеческих усилий, предпринимаемых в этом направлении, потому что вся человеческая мысль исторична. По всей видимости, нет более пригодного средства для борьбы с этим учением, чем изучение истории.

Как уже отмечалось, для понимания значения «Гиерона» требуется известное терпение. Терпение интерпретатора не делает излишним терпение со стороны читателя интерпретации. Комментарий такого сочинения, как «Гиерон», вынужден пускаться в долгие, подчас повторяющиеся рассуждения, которые могут заинтересовать только того, кому понятна их цель; в то же время эта цель не может быть обнаружена с самого начала, но непременно в определенном, подходящем для этого месте. Чтобы установить точное значение едва заметного намека, приходится использовать приемы, находящиеся в опасном родстве с таким гадким занятием, как разъяснение шуток. Очарование, производимое ненавязчивым искусством Ксенофонта, разрушается, пусть даже временно, если интерпретация превращает его в искусство навязчивое. Как бы то ни было, мне кажется, что я не расставил всех точек над *i*. Остается надеяться, что вновь придет время, когда искусство Ксенофонта станет понятным для поколения, которое благодаря правильному воспитанию, полученному в юности, не будет более нуждаться в громоздких введениях вроде настоящего исследования.

I

Проблема

Автор «Гиерона» нигде прямо не обозначает цель своего труда. Будучи по форме рассказом о разговоре между поэтом Симонидом и тираном Гиероном, это сочинение состоит почти исключительно из высказываний двух персонажей, записанных в прямой речи. Участие автора ограничивается шестнадцатью словами в начале диалога, где описывается ситуация, в которой происходил разговор, и репликами вроде «Симонид сказал» и «Гиерон ответил», которые связывают между собой или отделяют друг от друга речи собеседников.

Знакомство с содержанием диалога также не ведет к немедленному прояснению его цели. Он состоит из двух неравных главных частей, из которых первая занимает примерно пять седьмых всего объема произведения. В первой части (гл. 1-7) Гиерон доказывает Симониду, что жизнь тирана в сравнении с жизнью частного лица столь несчастлива, что повеситься было бы для него наилучшим выходом. Во второй части (гл. 8-11) Симонид доказывает Гиерону, что тиран может быть счастливейшим из людей. Создается впечатление, что первая часть направлена против распространенного предрассудка, будто жизнь тирана более приятна, нежели частная жизнь. Однако вторая часть, как кажется, утверждает взгляд, согласно которому жизнь добродетельного тирана в самом важном отношении превосходит частную жизнь.¹ На первый взгляд, диалог в целом защищает мысль о том, что жизнь добродетельного тирана есть нечто весьма желанное. Но остается неясным, что означает этот тезис, так как мы не знаем, к какому типу людей он обращен. Если мы предположим, что диалог адресован тиранам, тогда его цель заключается в побуждении их к отправлению своей власти в духе строгой добродетельности. Однако лишь очень незначительная часть его читателей в действитель-

ности могли быть тиранами. Следовательно, все сочинение в целом можно считать советом, обращенным к молодым людям, стоящим перед выбором жизненного пути и наделенным необходимыми качествами, – советом стремиться к тиранической власти, но не ради удовлетворения своих желаний, а ради того, чтобы добродетельными делами завоевать всеобщую любовь и восхищение в наивысшей возможной степени.² Сократа, учителя Ксенофонта, подозревали в том, что он учил своих спутников быть «тираническими»:³ Ксенофонт сам дает повод для подобных подозрений на свой счет.

Однако вовсе не Ксенофонт, но Симонид доказывает, что добродетельный тиран достигнет вершины счастья, и мы без привлечения дополнительных соображений не имеем права отождествлять взгляды автора с мнениями его героев. Тот факт, что Гиерон называет Симонида «мудрым»,⁴ ничего не доказывает, так как мы не знаем, что думал Ксенофонт о компетентности Гиероновых суждений. Но даже если допустить, что Симонид попросту играет роль глашатая идей Ксенофонта, остаются значительные трудности, потому что тезис Симонида двусмыслен. Он обращен к тирану, отчаявшемуся в тирании, который только что объявил, что лучшее, что тиран может для себя выбрать, – это петля. Не преследует ли он цель утешить загрустившего тирана, и не действует ли стремление утешить в ущерб искренности речей?⁵ Насколько правдоподобно, чтобы любая речь, адресованная тирану человеком, этому тирану подвластным, была искренней?⁶

II

Заглавие и литературная форма

Хотя практически все, о чем говорится в «Гиероне», сказано устами Ксенофоновых персонажей, за название диалога полную ответственность несет сам Ксенофонт.¹ Оно звучит так: Τέρων ἢ τυραννικός. Никакое другое из сочинений, входящих в

Corpus Xenophontium, не снабжено заглавием, состоящим из собственного имени и прилагательного, относящегося к предмету повествования. Первая его часть напоминает заглавие диалога «Агесилай». «Агесилай» посвящен выдающемуся греческому царю, точно так же, как «Гиерон» посвящен выдающемуся греческому тирану. Собственные имена конкретных лиц мы находим также в заглавиях «*Cyri Institutio*» («Воспитание Кира»), «*Cyri Expeditio*» («Поход Кира») и «*Apologia Socratis*» («Апология Сократа»). Агесилай, два Кира и Сократ – это, похоже, те люди, которыми Ксенофонт восхищался в наибольшей степени. Но оба Кира не были греками, а Сократ не был правителем: можно сказать, что «Агесилай» и «Гиерон» – единственные два сочинения Ксенофонта, заглавия которых содержат собственные имена конкретных исторических лиц в именительном падеже, – это единственные два сочинения, которые Ксенофонт посвятил греческим правителям.

Вторая часть названия напоминает нам заглавия таких трех произведений, как «*Hipparchicus*» («О начальнике конного отряда»), «*Oeconomicus*» («Домострой») и «*Synegeticus*» («О псовой охоте»). Эти три сочинения преследуют цель наставления в искусствах, обязательных для порядочного человека: в искусстве командования кавалерией, искусстве управления собственным имуществом и в искусстве охоты.² Сходным образом следует ожидать, что задача диалога, обозначенного как *Tyrtanicus*, будет состоять в научении искусству тирании, *σοφία* (или *τέχνη*) *τιραννικῆ*;³ и Симонид в самом деле учит здесь Гиерона тому, как наилучшим образом осуществлять тираническую власть.

Помимо «Гиерона», только одно сочинение Ксенофонта имеет двойное заглавие: *Πόροι ἢ περὶ πρὸς ὀδῶν* («Способы, или о доходах»). Задача этого труда – научить (демократических) правителей Афин, как они могли бы сделать свое правление более справедливым, если они, следуя совету автора, сумеют преодолеть то положение, в котором они стоят перед необходимостью поступать несправедливо.⁴ Иными словами, его задача – показать, как можно усовершенствовать демократическое устройство Афин, не прибегая к радикальным изменениям. Сходным образом и Симонид показывает тирани-

ческому правителю Сиракуз, как он мог бы преодолеть положение, в котором он с необходимостью вынужден творить несправедливость, без отказа от тиранического правления как такового.⁵ Ксенофонт, ученик Сократа, по-видимому считал и демократию, и тиранию ущербными режимами.⁶ «О доходах» и «Гиерон» – это те два сочинения Ксенофонта, которые он посвятил вопросу о том, как несовершенное политическое устройство (πολιτεία) может быть исправлено без неперемennого превращения его в хорошее политическое устройство.

Ксенофонт легко мог бы, не прибегая к околичностям, объяснить условный характер политики, рекомендованной в «Гиероне». Но если бы он избрал такой путь, могло создаться впечатление, что он не является решительным противником тирании. Однако «города», и в особенности Афины, были настроены против тирании категорически.⁷ Кроме того, одно из обвинений, выдвинутых против Сократа, состояло в том, что он якобы научал своих приверженцев быть «тираническими». Подобные соображения объясняют, почему свои размышления о совершенствовании тиранической власти (и следовательно, об упрочении этой власти), Ксенофонт, в отличие от размышлений о совершенствовании афинского режима, представил в виде диалога, в котором сам он не принимает никакого участия: «Гиерон» – это единственное сочинение Ксенофонта, в котором автор, говоря от своего имени, ни разу не выступает в первом лице, в то время как «О доходах» – единственный труд Ксенофонта, самое первое слово которого есть подчеркнутое «я». Указанные выше причины объясняют также, почему весьма сжатым предложениям об усовершенствовании тиранической власти предпослан гораздо более обширный текст, рисующий неприглядный образ тирании самыми сильными красками.

«Гиерон», при минимуме авторских слов, составлен почти исключительно репликами других людей. Из прочих сочинений Ксенофонта только одно имеет эту же особенность – «Домострой». В «Домострое» автору тоже удастся «спрятать себя»⁸ почти полностью. «Домострой» представляет собой диалог между Сократом и еще одним афинянином об управ-

лении домашним хозяйством. По мнению Сократа, нет существенного различия между искусством управления домашним хозяйством и искусством управления делами города: и то и другое он называет «царственным искусством».⁹ Следовательно, только второстепенными соображениями объясняется, почему диалог, целью которого должно стать научение такому искусству, называется «Oeconomicus», а не «Politicus» или «Basilicus». Есть много свидетельств в пользу того, что «Домострой», по видимости будучи посвящен только искусству хозяйствования, на самом деле рассматривает царственное искусство как таковое.¹⁰ В таком случае дозвоительно считать, что два диалога Ксенофонта относятся друг к другу как «Basilicus» и «Tygannicus»: два диалога рассматривают два типа монархической власти, которыми исчерпывается эта разновидность политического строя.¹¹ Так как управляющий хозяйством – это вид правителя, «Домострой», точно так же как «Гиерон», представляет собой диалог между мудрецом (Сократом)¹² и правителем (Критобулом, который намеревается управлять, и Исхомахом, который уже управляет хозяйством на деле). Но в то время как в «Домострое» мудрец и правители – афинские граждане, с мудрецом и правителем в «Гиероне» дело обстоит иначе. И тогда как в «Домострое» мудрец и будущий правитель – это реально жившие друзья Ксенофонта, и Ксенофонт сам присутствует при их беседе, мудрец и правитель «Гиерона» умерли задолго до времени Ксенофонта. Очевидно, Ксенофонт не видел возможности вложить Сократу в уста «тираническое» учение. Но причина вовсе не в том, что в окружении Сократа был недостаток в настоящих или возможных тиранах. Скорее обратное. Для Ксенофонта не было бы ничего проще, чем устроить разговор о том, что нужно тирану, чтобы хорошо править, между Сократом и Хармидом, Критием¹³ или Алкивиадом. Но поступи он так, дай он Сократу играть такую роль в таком контексте, – и тем самым он разрушил бы самую основу своей собственной защиты Сократа. Вот почему место, которое в «Домострое» занимает Сократ, в «Гиероне» занято другим мудрецом. Избрав Симонида, Ксенофонт мог представить его

ведущим беседу с Афинским тираном Гиппархом,¹⁴ но он, вероятно, хотел исключить любую связь между такими темами, как «тирания» и «Афины».

Нельзя не задаться вопросом, почему Ксенофонт предпочел выбрать в качестве главного действующего лица Симонида, а не кого-нибудь еще из мудрецов, известных своими беседами с тиранами.¹⁵ Ответ нам подсказывают параллели между «Гиерономом» и «Домостроем». Царственное искусство нравственно выше тиранического искусства. Сократ, наставляющий в царственном искусстве, или искусстве управления хозяйством, наделен совершенным самообладанием во всем, что касается удовольствий, происходящих от богатства.¹⁶ Симонид, наставляющий в искусстве тираническом, был знаменит своей корыстностью.¹⁷ Сократ, наставляющий в царственном, или управляющем искусстве, не был сам искушен в управлении хозяйством, потому что он не был заинтересован в увеличении своей собственности; соответственно с этим его учение главным образом состоит в изложении будущему управляющему разговора, который некогда он имел с настоящим управляющим.¹⁸ Симонид, который дает наставление в тираническом искусстве, а значит и по меньшей мере в каких-то начатках искусства хозяйствования,¹⁹ и при этом не прибегает к чьему-либо совету, на самом деле был «хозяйственником».

В свете параллелей между «Домостроем» и «Гиерономом» наше прежнее объяснение того факта, что Ксенофонт представил «тираническое» учение в виде диалога, оказывается неполным. Учитывая эти параллели, мы должны поставить в более широких рамках вопрос о том, почему «Домострой» и «Гиерон», в отличие от двух других технических сочинений Ксенофонта, какими являются «Hipparchicus» и «Cynegeticus», написаны в форме не трактатов и даже не рассказов, но диалогов. В ответ на это мы осмелимся сказать, что первые два произведения освещают предметы более высокого порядка, более философские по сути, нежели два других. Соответственно и трактовка, предлагаемая ими, должна быть более философской. С точки зрения Ксенофонта, философская трактовка любой темы – это трактовка ее в виде беседы. Диалогическое наставле-

ние в искусстве власти имеет два особых преимущества. Во-первых, оно делает неизбежным столкновение мудреца (учителя) и правителя (ученика). Во-вторых, оно заставляет читателя задуматься о том, принес ли плоды урок, данный правителю мудрецом, ибо оно вынуждает автора оставить без ответа тот вопрос, который является ни больше ни меньше как особой формой основополагающего вопроса об отношении между теорией и практикой, или между знанием и добродетелью.

Второе преимущество диалогического наставления особенно ярко проявляется в «Гиероне». В то время как доказательство того, что несправедливый тиран несчастлив, подчеркнуто основывается на опыте,²⁰ доказательство счастья добродетельного тирана такого подтверждения не находит: счастье ему только обещано, и обещает его – поэт. Читателю остается гадать, дал ли когда-нибудь опыт хоть один пример тирана, который был счастлив, потому что был добродетелен.²¹ Подобный же вопрос, пробуждаемый в читателе «Домостроем», находит ответ если не в самом «Домострое», то в «Киропедии» и «Агесилае». Но вопрос о действительной возможности счастья добродетельного тирана остается открытым во всем корпусе сочинений Ксенофонта. И в то время как «Киропедия» и «Агесилай», показывая или хотя бы позволяя догадываться о том, какой была их смерть, не оставляют ни малейших сомнений в том, были ли счастливы добродетельные цари Кир и Агесилай, «Гиерон» в силу самой своей формы не может пролить свет на конец тирана Гиерона.²²

Мы надеемся, что нам удалось объяснить, почему Ксенофонт придает «тираническому» учению форму беседы между Симонидом и не-афинским тираном. Адекватное понимание этого учения требует гораздо большего, чем простого понимания его содержания. Необходимо принять во внимание также форму, в которую оно воплощено, ибо в противном случае невозможно уяснить то место, которое оно, согласно автору, занимает во всей совокупной мудрости. Эта форма характеризует его как философское учение такого рода, какое истинно мудрый человек не пожелал бы излагать от своего имени. Более того, проливая некоторый свет на приемы, используемые тем муд-

рецом, который все-таки готов унизиться до изложения «тиранического» учения от своего собственного имени, то есть Симонидом, автор показывает нам, как такое учение должно преподноситься его конечному адресату – тирану.

III

Драматическая форма

А. ДЕЙСТВУЮЩИЕ ЛИЦА И ИХ ФУНКЦИИ

«Как-то раз поэт Симонид пришел к тирану Гиерону. Когда у обоих выдался досуг, Симонид сказал.....» Вот все, что Ксенофонт прямо говорит по поводу ситуации, в которой происходил разговор. «Симонид пришел к Гиерону»: Гиерон к Симониду не приходил. Тираны не любят путешествовать в чужие края,¹ и, как Симонид, кажется, сказал жене Гиерона, мудрецы проводят время у дверей богачей, но не наоборот.² Симонид пришел к Гиерону «как-то раз»: он просто нанес Гиерону визит; те, кто приходят показать тирану нечто мудрое или прекрасное, предпочитают уходить, как только они получили свою награду.³ Разговор начинается, «когда у обоих выдался досуг» и, добавим мы, когда они остались наедине: он не начинается немедленно по прибытии Симонида. В ходе беседы выясняется, что еще до ее начала Гиерон составил определенное мнение о качествах Симонида, а Симонид сделал некоторые наблюдения о Гиероне. Нет ничего невозможного в том, чтобы делом, которое занимало каждого из них до того, как у обоих выдался досуг, было дело, которое они имели друг с другом. Во всяком случае в момент начала разговора они уже не были совершенно незнакомы между собой. То, что им известно друг о друге, мнение, сложившееся у каждого из них о другом, может быть, объясняет, почему они вообще вступают в неторопливую беседу, позволяет понять их поведение с самого начала разговора и на всем его протяжении.

Открывает беседу Симонид. Какую цель он преследует? Он начинает с вопроса, не согласится ли Гиерон объяснить ему нечто, что он, по-видимому, должен знать лучше, чем сам поэт. Вежливый вопрос, с которым он обращается к тирану, но не своему правителю, удачным образом оказывается чем-то средним между простым вопросом «скажи мне», таким частым в устах Сократа, или его более вежливой разновидностью «я хотел бы узнать», и, с другой стороны, почтительной формой, с которой Сократ вступал в беседу с тиранами, бывшими его правителями («законодатели» Критий и Харикл): «Будет ли мне позволено спросить...?»⁴ С помощью этого вопроса Симонид преподносит себя как мудреца, движимого постоянным стремлением к знанию и пользующегося представившейся возможностью, чтобы чему-нибудь научиться у Гиерона. Таким путем он ставит Гиерона в положение человека в некотором отношении более мудрого и авторитетного, чем он сам. Гиерон, который полностью отдает себе отчет в том, насколько мудр Симонид, не имеет даже малейшего представления о том, какого рода предмет он может знать лучше, чем человек, наделенный мудростью Симонида. Симонид объясняет, что так как он, Гиерон, был рожден обычным человеком, а теперь стал тираном, то он как лицо, испытавшее оба этих состояния, должен знать лучше Симонида, чем жизнь тирана отличается от жизни частного человека в том, что касается человеческих радостей и страданий.⁵ Тема разговора выбрана идеально. Сравнение жизни тирана с жизнью обычного человека – единственный серьезный, «мудрый» предмет, в обсуждении которого мудрец может достаточно правдоподобно играть роль собеседника, менее компетентного, чем тиран, некогда бывший частным лицом и никогда не бывший мудрецом. Более того, точка зрения, от которой, как предлагает Симонид, должно отправляться это сравнение, – соотношение удовольствия и страдания в его отличии от соотношения добродетели и порока, – представляется характерной для тиранов в их отличии от царей.⁶ Итак, Симонид открывает беседу с видимым желанием нечто узнать у Гиерона, иными словами, получить информацию из первых рук, от знатока того предмета, который он предлагает к обсуждению.

Однако аргумент, которым он оправдывает свой вопрос в глазах Гиерона, имеет лишь относительную достоверность. Он упускает из вида решающую роль, которую в оценке опыта играет способность суждения, или мудрость.⁷ Более того, сама природа его вопроса такова, что отдельные виды опыта, с которыми мудрец может быть знаком или незнаком (например, такие его виды, какие мог испытать только настоящий тиран), не имеют решающего значения для окончательного на него ответа. Скорее он принадлежит к тому роду вопросов, исчерпываемым ответом на которые непременно должен обладать мудрец (и только мудрец) как таковой. Вопрос Симонида о характере различия между жизнью тирана и жизнью обычного человека в рассуждении удовольствия и страдания идентичен в данном контексте вопросу о том, какой из этих двух путей более желателен, ибо соотношение удовольствия и страдания – это единственный критерий для предпочтения одного из них перед другим, важный с точки зрения темы диалога. Вопрос в его первоначальной форме вскоре становится более конкретным, когда Симонид заявляет, что жизнь тирана знает намного больше удовольствий всякого рода и намного меньше страданий, чем жизнь обычного человека, иными словами, что тираническая жизнь более желанна, чем частная жизнь.⁸ Даже Гиерон отмечает, что утверждение Симонида звучит странно в устах человека, пользующегося репутацией мудреца: мудрец должен быть способен судить о том, счастлив или несчастлив тиран в своей жизни, даже ни разу не испытав, какова на деле тираническая жизнь.⁹ Вопрос о том, действительно ли и в какой степени тираническая жизнь более желанна, чем частная жизнь, и в особенности о том, действительно ли она более желанна с точки зрения удовольствия, для человека, достигшего мудрости, перестает быть вопросом.¹⁰ Если Симонид был мудрецом, расспрашивать Гиерона об этом предмете его побудили совсем иные причины, чем желание узнать ответ.

Гиерон высказывает мнение, что Симонид – мудрый человек, гораздо более мудрый, чем он сам. Это утверждение до известной степени находит подтверждение в развитии действия диалога, которое показывает, что Симонид

способен наставить Гиерона в искусстве тиранического правления. Но хотя в результате мы убеждаемся, что Симонид мудрее Гиерона, вовсе не очевидно, что Ксенофонт считал его просто мудрым. Что думал Ксенофонт о мудрости Симонида, можно с уверенностью установить, только сравнив Симонида с Сократом, которого Ксенофонт несомненно считал мудрым. Предварительный вывод, однако, можно сделать на основе параллелей между «Гиероном» и «Домостроем», а также исходя из следующего соображения: если Симонид был мудрецом, он владел искусством беседы, то есть он мог добиться чего угодно от любого собеседника¹¹ или привести любой разговор к тому итогу, который он счел бы желанным. Его разговор с Гиероном приводит к таким предложениям об усовершенствовании тиранического правления, какие мы ожидали бы услышать от мудреца, обращающегося к тирану, пользующемуся его расположением. Предположим исходя из этого, что мудрый Симонид начинает беседу с целью принести некоторую пользу Гиерону, возможно с тем, чтобы взамен получить некую пользу от него или чтобы принести пользу подданным тирана. За время своего пребывания у Гиерона Симонид сделал некоторые наблюдения о правителе – одни из них касались его отношения к еде, другие – поведения в любовных делах;¹² ему было также известно, что Гиерон не раз совершал серьезные ошибки, такие, как участие в Олимпийских и Пифийских играх.¹³ Выражаясь более общими словами, Симонид знал, что Гиерон не был идеальным правителем. Он решил научить его, что значит для тирана быть хорошим правителем. Конкретно, он счел желательным предупредить его против некоторых серьезных ошибок. Но, не говоря уже об обычной вежливости, никто не хочет попрекать тирана или перечить ему в его присутствии.¹⁴ Следовательно, Симониду необходимо было избрать наименее агрессивную тактику, чтобы привести тирана в такое расположение духа, когда он с удовольствием бы выслушал или даже сам попросил у поэта совета. В то же время, при помощи тех же самых средств, ему нужно было убедить Гиерона в своей компетентности дать разумный совет тирану.

Прежде чем приступить к наставлению Гиерона в искусстве тиранической власти, Симоид должен раскрыть ему глаза, заставить его вспомнить о трудностях, которые его окружают и которые преодолеть он не в силах, о недостатках его правления и всей его жизни. Для большинства людей услышать такое откровение о собственных недостатках означает испытать унижение со стороны того, кто их судит. Симоид должен унижить тирана; он должен заставить его почувствовать себя в положении слабого; если попробовать описать задачу Симоида в свете достигнутого им результата, он должен заставить тирана отчаяться. Более того, если он намеревается сделать признание Гиероном своих недостатков отправной точкой наставления, он должен вынудить Гиерона открыто согласиться со всеми неприятными вещами, которые могут быть сказаны о его жизни. Самое малое, что он может тут сделать, чтобы избежать ненужных обид, это избрать темой разговора не жизнь Гиерона, а более общий и, значит, менее оскорбительный предмет. Таким образом, для начала мы предположим, что Симоид, начиная беседу с Гиероном о сравнительной желанности тиранической жизни и жизни частной, руководствуется задачей повергнуть тирана в отчаяние путем сравнения жизни тирана, а следовательно, и жизни самого Гиерона, с жизнью обыкновенного человека.

Чтобы достичь этой непосредственной цели наименее оскорбительным способом, Симоид должен создать такую ситуацию, в которой не он, но сам тиран будет рассказывать о недостатках своей жизни, или тиранической жизни вообще, ситуацию, в которой тиран, более того, примется за это обычно малоприятное дело не только по собственной воле, но даже с радостью. Прием, при помощи которого Симоид добивается желанного результата, состоит в том, что Гиерону дается возможность доказывать свое превосходство, в то время как Симоид демонстрирует свою слабость. С самого начала разговора он выдает себя за человека, которому есть чему поучиться у Гиерона, который в каком-то отношении менее мудр, чем Гиерон; иными словами, он берет на себя роль ученика. Вслед за тем он становится выразителем мнения,

согласно которому тираническая жизнь более желанна, чем частная жизнь, то есть того упрощенного мнения о тирании, которое свойственно людям неразумным, толпе, черни.¹⁵ Так ему удается незаметно и с тем большим успехом представить себя человеком, который во всех отношениях менее мудр, чем Гиерон. Тем самым он исподволь побуждает Гиерона взять на себя роль учителя.¹⁶ Гиерон поддается соблазну и берется опровергать обыденное мнение о тирании, вследствие чего ему приходится доказывать, что тираническая жизнь, а значит, и его собственная, до крайности несчастлива. Он утверждает свое превосходство, выигрывая спор с тезисом, который, если говорить только о его содержании, Гиерону не более чем просто неприятен: доказывая, что он в высшей степени несчастлив, он доказывает, что он мудрее мудреца Симонида. Но в его победе кроется его поражение. Апеллируя к стремлению тирана к превосходству, к его желанию победить, Симонид добивается от него добровольного и почти радостного признания всех недостатков его жизни, и тем самым приводит дело к такому положению, когда предложить совет становится поступком, достойным не занудного школьного учителя, но великодушного поэта. Кроме того, в тот самый момент, когда Гиерон осознает, что он прямым ходом забрел в силки, с таким хитроумием и изяществом расставленные для него Симонидом, он прочнее чем когда-либо уверится в мудрости последнего.

Прежде чем Симонид начинает наставлять Гиерона, соответственно, в большей части «Гиерона» (гл. 1-7), он предстает перед Гиероном менее мудрым, чем он есть на самом деле. В первой части «Гиерона» Симонид прячет свою мудрость. Он не просто пересказывает обыденное мнение о тирании, он не просто передает его Гиерону для опровержения, спрашивая, что тот думает на сей счет: он действительно встает на эту позицию. У Гиерона складывается вполне оправданное впечатление, что Симонид пребывает в неведении или заблуждается относительно природы тиранической жизни.¹⁷ Тут возникает вопрос, почему хитрость Симонида не вредит его цели: почему Гиерон все еще может принимать его всерьез? Почему он не считает его глупцом, глупым приверженцем сужде-

ний черни? Ситуация, в которой происходит разговор, остается для нас совершенно темной, пока это затруднение не нашло удовлетворительного объяснения.

Оно было бы неразрешимым, если бы разделять мнение толпы означало просто быть глупым и неразумным. Обыденное мнение о тирании в общих чертах можно представить следующим образом: тирания – зло для города, но благо для тирана; тираническая жизнь – самый приятный и желанный образ жизни.¹⁸ В основе этого мнения лежит главная посылка обыденного ума, заключающаяся в том, что телесные удовольствия и богатство или власть имеют большее значение, чем добродетель. Обыденному мнению противостоят не только мудрецы, но и прежде всего «порядочные люди». Согласно мнению образцово порядочного человека, тирания есть зло не только для города, но в первую очередь для самого тирана.¹⁹ Вставая на позицию обыденного мнения, Симонид молчаливо отвергает точку зрения порядочного гражданина. Возможно ли, чтобы он сам не принадлежал к числу таковых? Возможно ли, чтобы он не обладал умеренностью и самоограничением человека порядочного? Не опасен ли он? Возникнет ли такое подозрение у Гиерона или нет, зависит, очевидно, от его взгляда на отношение между понятиями «мудрец» и «порядочный человек». Но если оно возникнет, отвлеченный и слегка игристый спор перерастет в конфликт.

Иронический элемент в тактике Симонида поставил бы под угрозу достижение его серьезной цели, если бы он не будил в душе тирана более глубокую эмоцию, чем довольно вздорное желание завоевать диалектическую победу. То, как Гиерон понимает вопрос Симонида и следующий за ним тезис и как он реагирует на них, неизбежно должно определяться его мнением о качествах Симонида и о его намерениях. Он считает Симонида мудрым человеком. Значит, его отношение к Симониду будет частным случаем его отношения к мудрецам вообще. Он говорит, что тираны боятся мудрецов. Соответственно надо понимать и его отношение к Симониду: «вместо того, чтобы восхищаться» им, он боится его.²⁰ Учитывая, что Симонид – чужеземец в городе Гиерона, и потому вряд ли может быть по-

настоящему опасен для власти Гиерона,²¹ мы предпочтем сказать, что его восхищение Симонидом умеряется некоторой долей страха, страхом *in statu nascendi*, иными словами, недоверием. Он не доверяет людям как таковым; особенно недоверчив он будет в своих отношениях с человеком необыкновенно ярких способностей. Поэтому вряд ли от него можно ждать полной искренности. Скорее он будет так же осторожен, как Симонид, хотя и в силу иных причин.²² Их разговор, похоже, будет происходить в атмосфере весьма ограниченной откровенности.

Страх тирана перед мудрецами – особенный страх. Объяснение этому решающему обстоятельству сам Гиерон дает в пассаже, который даже в буквальном смысле занимает в диалоге центральное место.²³ Храбрых он боится, потому что они способны рискнуть ради свободы. Справедливых он боится, потому что толпа может пожелать быть под их властью. Но мудрые – от них он со страхом ждет, «как бы они чего не затеяли». Итак, он опасается храбрых и справедливых из-за того, что их добродетели или добродетельные деяния могли бы привести к восстановлению свободы или, по крайней мере, нетиранического правления. Ровно столько и ни капли сверх того высказывает Гиерон в недвусмысленных выражениях. Он не говорит открыто о том, какого рода опасности он ждет со стороны мудрых: боится ли он, что они затеют нечто ради свободы либо справедливого правления, или же он боится, что они прибегнут к ухищрениям ради какой-то иной цели?²⁴ Прямые заявления Гиерона оставляют без ответа ключевой вопрос: почему тиран боится мудрецов?

Самым осторожным объяснением молчания Гиерона было бы предположение о том, что ему неизвестны намерения мудрых людей. Ему, бывшему когда-то частным лицом, рядовым гражданином, подданным тирана, цели храбрых и справедливых знакомы и понятны так же, как и им самим. Но мудрецом он не был никогда; он не познал мудрости на собственном опыте. Он отдает себе отчет в том, что мудрость – это добродетель, что это сила, а значит, и некоторое ограничение могущества тирана и, следовательно, опасность для его власти. Помимо того, он понимает, что мудрость есть нечто отличное от храбрости и справедливости. Однако он не может уловить, в

чем особенный и положительный характер мудрости: мудрость, по сравнению с храбростью и справедливостью, есть нечто неуловимое. Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что с точки зрения тирана мудрость, в отличие от храбрости и справедливости, есть нечто устрашающее. В любом случае его страх перед мудрецами – страх неясный, во многих случаях (как в случае Гиеронова страха перед Симоном) едва ли что-то большее, чем смутное, но сильное ощущение тревоги.

Такое отношение к мудрецам свойственно не только тиранам. Мы должны исходить из того, что судьба Сократа всегда стояла перед глазами Ксенофонта. Она служит подтверждением того взгляда, что мудрецы подвержены зависти со стороны людей менее мудрых или вовсе лишенных мудрости; они открыты для всякого рода невнятных подозрений со стороны «большинства». Ксенофонт сам высказывает предположение, что несчастье, которое произошло с Сократом при демократическом режиме, случилось бы с ним и при монархии: мудрецы подвержены монаршей зависти и подозрениям ничуть не меньше, чем зависти и подозрениям простых граждан.²⁵ Недоверие к мудрым, проистекающее из отсутствия понимания мудрости, типично для черни, будь то тираны или не тираны. Отношение Гиерона к мудрецам хотя бы отчасти похоже на отношение к ним простонародья.

Судьба Сократа показывает, что люди, не понимающие сущности мудрости, склонны ошибочно принимать мудреца за софиста. Оба они – и мудрец, и софист – в некотором роде являются обладателями мудрости. Но в то время как софист выставляет мудрость на продажу ради низменных целей, и прежде всего ради денег, мудрец ищет для мудрости возможно более благородное и нравственное применение.²⁶ Мудрец – аристократ, тогда как софист принадлежит к холопскому сословию. Ошибка, которую совершают те, кто принимает мудреца за софиста, становится возможной из-за двусмысленности понятия «благородство». В обыденной речи слово «благородный» означает справедливого и храброго человека, достойного гражданина, который как таковой не обязательно должен быть мудрецом. Исхомаха, вполне заслуживающего уважения чело-

века, которого Ксенофонт сравнивает с Сократом, благородным называют все: мужчины и женщины, чужеземцы и сограждане. Аристократ в сократическом значении слова идентичен мудрецу.²⁷ Сущность мудрости, иначе говоря, то, чем мудрость отличается от обычного аристократизма, ускользает от разума простолюдина, что может заставить его поверить в наличие противоположности между мудростью и единственным видом аристократизма, известным этой породе: такие люди способны усомниться в аристократизме мудрых. Их ум способен одолеть только то, что мудрость есть способность успешного приобретения имущества того рода, который ценится выше всего и который поэтому труднее всего заполучить. Но так как они верят, что самым приятным и потому самым желанным предметом обладания является тираническая жизнь, они склонны будут отождествлять мудрость со способностью стать тираном и оставаться им. Те, кто преуспел в завоевании тиранической власти и удержании ее в течение даже самого короткого времени, вызывают всеобщее восхищение как люди мудрые и счастливые: особенное дарование, позволяющее человеку стать тираном и пребывать в этом звании, в народе отождествляется с мудростью. С другой стороны, если даже мудрец явственно воздерживается от стремления к тиранической власти, все же можно подозревать, будто он научает своих друзей быть «тираническими».²⁸ Если исходить из вульгарного понятия мудрости, истинным представляется заключение, что мудрец должен стремиться к тирании либо, если он уже стал тираном, стараться сохранить свое положение.

Вернемся теперь к высказываниям Гиерона о различных видах человеческих достоинств. Храбрецы пойдут на риск ради свободы, справедливые будут желанными правителями для большинства. Храбрые не покажутся желанными правителями только из-за того, что они храбры; справедливые не поднимут восстания только из-за того, что они справедливы. С той же ясностью, с какой храбрые в качестве таковых отличаются от справедливых как таковых, мудрецы как таковые отличаются и от храбрых, и от справедливых. Станет ли мудрец рисковать ради свободы? Пошел ли на такой риск Сократ постольку, по-

сколько он отличается от Фрасибула? Хотя он «где-то» и осуждал действия Крития и его сторонников и хотя он отказался подчиниться их несправедливым приказам, он не направлял свои усилия на их свержение.²⁹ Пожелает ли большинство себе в правители мудрецов? Был ли Сократ желанным правителем с точки зрения толпы? Мы не имеем права предполагать, что представления Гиерона о мудрости и справедливости тождественны воззрениям Ксенофонта. Контекст подсказывает, что согласно Гиерону, мудрецы как таковые руководствуются намерениями, отличными от намерений храбрых и справедливых; иначе говоря, если сочетание храбрости и справедливости составляет сущность аристократизма, мудрец не обязательно будет благороден. Из контекста мы видим, что мудрецы ставят перед собой иные цели, чем типичные враги тирании, озабоченные восстановлением свободы и «обладанием хорошими законами».³⁰ Такому предположению отнюдь не противоречат и Симонид, в своем учении избегающий самих слов «свобода» и «закон». Существует только одна разумная альтернатива: тиран боится мудреца, потому что тот может попытаться свергнуть тирана – не ради восстановления нетиранического правления, но чтобы сделаться тираном самому, – или же он может посоветовать кому-то из друзей или учеников, как ему стать таковым, свергнув правящего тирана. Центральный тезис Гиерона не исключает, но скорее предполагает простонародный взгляд на мудрость;³¹ он не исключает, но скорее подтверждает представление о мудреце как потенциальном тиране.³²

Гиерон в известном смысле отдает себе отчет в том, что мудрецы не судят о счастье и невзгодах на основании внешне-го впечатления, так как они знают, что место, где обитают счастье и невзгоды, находится в душах людей. Вот почему ему кажется удивительным, когда Симонид, в чисто практических целях, отождествляет счастье с богатством и властью, а в конечном счете – с тиранической жизнью. Он, тем не менее, не утверждает, что Симонид, будучи мудрым человеком, ни в коем случае не может на самом деле иметь в виду сказанное или что он, должно быть, шутит. Напротив, Гиерон принимает заявление Симонида как нельзя более серьезно. Он не

считает невероятным или невозможным, чтобы мудрец придерживался воззрения, которое присвоил себе Симонид.³³ Он не видит в этом ничего невозможного, ибо он полагает, что только опыт тирана способен установить с окончательной точностью, является или нет тираническая жизнь чем-то более желанным, нежели частная жизнь.³⁴ Ему неизвестны действительные намерения мудрых. Поэтому он не убежден в том, что мудрец – это потенциальный тиран. Но не убежден он и в обратном. Он колеблется между двумя диаметрально противоположными представлениями, между простонародным взглядом на мудрость и взглядом мудреца. Какого из двух противоположных взглядов он будет придерживаться в каждом конкретном случае, зависит от поведения мудрого лица, с которым он ведет беседу. В отношении Симонида вопрос решается тем обстоятельством, что тот усваивает вульгарное мнение, в соответствии с которым тираническая жизнь предпочтительнее жизни частной. По крайней мере в ходе разговора с Симонидом тирана будут тревожить подозрения, что мудрец может быть потенциальным тираном или потенциальным советчиком возможных соперников Гиерона.³⁵

Страх и недоверие Гиерона к Симониду коренятся в его отношении к мудрецам и в любом случае имели бы место независимо от предмета их беседы. Но если можно было отыскать такую тему, которая способна была бы еще отягчить подозрения Гиерона относительно Симонида, то это была именно та тема, которую мудрец и в самом деле предложил для разговора, – тема, касающаяся предмета, с которым связан страх тиранов перед мудрецами. Помимо того, Симонид прямо говорит, что все люди глядят на тиранов со смешанным чувством восхищения и зависти, что они завидуют тиранам, и Гиерон достаточно понимает возможное значение этого утверждения, чтобы применить его к Симониду, говоря о том, что сам Симонид исполнен ревности к тиранам.³⁶ Гиерон не обладает тем истинным пониманием природы мудрости, которое одно только и могло предохранить его от избыточных подозрений по поводу заданного Симонидом вопроса о сравнительной желанности тиранической и частной жизни. Не

имея такого понимания, Гиерон не может быть уверен, что вопрос не послужит в высшей степени практической цели – вынудить у тирана из первых рук информацию о том состоянии, которому поэт завидует и к которому он стремится ради себя самого или ради кого-нибудь другого. Его страх и недоверие к Симониду превратятся в страх и недоверие, усиленные и доведенные до окончательной определенности видимой уверенностью Симонида в том, что тираническая жизнь предпочтительнее жизни частной. Кажущееся искренним признание Симонида в направлении своих мыслей Гиерон расценит как удачный повод для того, чтобы попробовать избавиться от мучающей его тревоги. Весь его ответ будет служить в высшей степени практической цели – разубедить Симонида в том, что на тиранов стоит смотреть со смешанным чувством восхищения и зависти.

Сыграв на этом намерении Гиерона,³⁷ Симонид вынуждает его осудить тиранию в самых сильных выражениях, вплоть до обьявления, в конце концов, собственной несостоятельности, в результате чего ведущая роль в беседе переходит к Симониду. Намерение Симонида довести Гиерона до отчаяния и намерение Гиерона отсоветовать Симониду восхищаться тиранами и завидовать им соединяются и во взаимодействии достигают того результата, к которому и стремился с самого начала Симонид, а именно, приводят дело к такому положению, когда у Гиерона не остается выбора, кроме как прислушаться к советам Симонида.

Чтобы спровоцировать столь горячую реакцию со стороны Гиерона, Симониду приходится слегка подтасовать доводы в пользу тирании. Перечитывая все его реплики по отдельности, мы с удивлением обнаруживаем, что хотя в отдельных пассажах он, в той или иной степени поддаваясь аргументам Гиерона, признает, что тирания имеет свои недостатки, все же гораздо чаще он без всякой видимой причины настойчиво подчеркивает ее преимущества. Высказывания Симонида по поводу тирании таковы, что у Гиерона есть все основания думать, будто Симонид завидует тиранам. Однако иронический характер похвалы, которую Симонид возносит тирании как таковой (в отличие от похвалы благодетельной тирании во второй части

«Гиерона»), вряд ли ускользнет от внимания любого из читателей. Когда он, к примеру, утверждает, что тираны получают больше, чем простые люди, удовольствия от звуков, потому что они непрестанно слышат звук самого приятного рода, а именно похвалу, – он, конечно, знает, что похвалы, которые поет тирану его окружение, не являются истинными похвалами.³⁸ С другой стороны, Гиерон заинтересован в подтасовке фактов против тирании. Этот момент требует более подробного обсуждения, так как все без исключения прямые обвинения в адрес тирании, содержащиеся в диалоге, автор вложил в уста Гиерона, и, следовательно, понимание тенденции «Гиерона» как целостного произведения решающим образом зависит от верной оценки высказываний Гиерона на сей счет.

Недопустимо, разумеется, буквально принимать на веру, будто Гиерон попросту произносит вслух продуманные суждения Ксенофонта о тирании: Гиерон – это вовсе не Ксенофонт. Помимо того, имеются и особые свидетельства, указывающие на то, что обвинения против тирании, которые произносит Гиерон, на взгляд Ксенофонта преувеличены. Гиерон заявляет, что «все города оказывают великие почести тираноубийцам», тогда как Ксенофонт сообщает нам, что те из убийц Язона, кому удалось выжить, принимали почести «в большинстве греческих городов», в которые они заходили.³⁹ Гиерон настаивает, что тираны «знают наверняка, что все их подданные суть их враги»; Ксенофонт, однако, рассказывает, что подданные тирана Евфрона видели в нем своего благодетеля и высоко чтили его.⁴⁰ Гиерон говорит о том, что тиран лишен всех радостей веселой компании, но Ксенофонт описывает тирана Астиага, который уверенно и сполна наслаждается удовольствиями этого рода.⁴¹ Пусть так, но ведь мог же Гиерон сказать в осуждение тирании действительно больше, чем готов был принять Ксенофонт, и при этом сказать именно то, что он на самом деле думает, исходя из собственного горького опыта? Заметим, что даже самый внимательный читатель речей Гиерона в принципе не может ничего знать о выражении его лица, о его жестах, об интонациях его голоса. С позиций читателя нелегко разобрать, какие из слов Гиерона

звучат искренне, а какие фальшиво. Одно из многих преимуществ диалога, в числе персонажей которого выведен мудрец, состоит в том, что в распоряжении читателя оказываются проницательные наблюдения мудреца, касающиеся различной степени достоверности различных высказываний, льющихся одинаково непринужденно, но отнюдь не обязательно с равной убежденностью из уст его собеседника. При поверхностном чтении «Гиерона» неизбежно возникает ощущение, что более всего Гиерон тревожится из-за недоступности тирану дружбы, доверия, патриотизма и истинного почета, равно как и из-за постоянной опасности покушения. Однако у изображенного Ксенофонтом Симонида, который остается для нас единственным авторитетным источником адекватной интерпретации речей ксенофоновского Гиерона, определенно не создалось впечатления, что самая глубокая из печалей Гиерона вызвана отсутствием упомянутых достойных и благородных предметов или теми муками постоянного и безграничного страха, о которых он рассказывает в такой поучительной манере. У него нет и тени сомнения в том, что Гиерон порицает тиранию, прежде всего имея в виду тот факт, что тиран лишается самых сладостных удовольствий гомосексуальной любви, то есть тех, которые сам Симонид объявляет маловажными.⁴² Таким образом, на Симонида произнесенное Гиероном осуждение тирании большого впечатления не произвело. Следовательно, это осуждение, каким бы трогательным и красноречивым оно ни было, мы должны читать с изрядной долей разумного недоверия.

Доказывая, что рядовым людям победа доставляет больше удовольствия, чем тиранам, Гиерон сравнивает победу граждан над чужеземными врагами с победой тирана над своими подданными: граждане считают свою победу чем-то благородным, они горды и похваляются ею, тогда как тиран не может ни гордиться своей победой, ни хвастаться ею, ни почитать ее благородной.⁴³ Гиерон ничего не говорит не только о победе одной из сторон в гражданской войне, но, что еще важнее, и о победе граждан, предводительствуемых своим тираническим правителем, над чужеземными врагами: он забывает о собственной своей победе в битве при Кумах. Он

не принимает в расчет очевидную возможность того, что тиран, на плечи которого ложится главная доля ответственности за исход войны, может испытывать большее удовлетворение от победы, чем рядовой гражданин, – ведь это благоразумный совет и действенное руководство тирана привело к счастливому результату, тогда как обычный гражданин мог принимать только самое ничтожное участие в разработке и решении военных вопросов. Гиерон не задумывается над тем, что одно это великое удовольствие легко могло бы восполнить тирану недостаток в меньших удовольствиях.

Мы можем говорить о двояком значении осуждения тирании, образующего первую, далеко превосходящую размерами все остальное часть «Гиерона». В плане очевидного значения мы находим здесь именно наивозможно решительное осуждение тирании: величайший из возможных знатоков предмета, тиран, чьи речи основаны на личном опыте, показывает, что тирания дурна даже с точки зрения тирана, даже с точки зрения удовольствий тирана.⁴⁴ Это значение очевидно; чтобы усвоить его, достаточно просто прочитать первую часть «Гиерона», состоящую преимущественно из реплик Гиерона, которые выражают его самым непосредственным образом. Менее очевидная сторона значения первой части «Гиерона» попадает в поле нашего зрения, как только мы начинаем учитывать драматическую форму включенного в нее разговора, а именно, тот факт, что недоверчивый тиран ведет беседу *pro domo*, а также когда мы, продвигаясь еще на один шаг в том же направлении, принимаем во внимание факты, запечатленные в исторических трудах Ксенофонта (прежде всего в «Греческой истории»). Эти соображения ведут нас к более взвешенному осуждению тирании, точнее, к более достоверному ее описанию, еще точнее, к более мудрому взгляду на тиранию. Следовательно, чтобы понять взгляд Ксенофонта на тиранию в его отличии от заявлений Гиерона по ее поводу, мы должны рассматривать «речи» Гиерона в свете более заслуживающих доверия «дел», или «ступков», или «фактов»,⁴⁵ в частности, в свете самого важного из «фактов» – диалогической формы «Гиерона». Двум описанным значениям соответствуют два типа прочтения, а в конеч-

ном итоге – два типа людей. Имея в виду именно это различие между типами людей и соответствующее ему различие между типами разговора, Сократ любил цитировать строки из «Илиады», в которых описывается, как Одиссей говорит разным языком, обращаясь в одном случае к людям достойным, а в другом – к простому народу;⁴⁶ именно по этой причине он отличал поверхностное понимание Гомера рапсодами от понимания, способного проникнуть в «намеки» поэта.⁴⁷ Поверхностное понимание нельзя назвать попросту неверным, так как оно схватывает очевидный смысл, передача которого столько же входит в намерения автора, как и сообщение более глубокого смысла. Если попытаться описать в одной фразе манеру, которой Ксенофонт следует в первой части «Гиерона», мы можем сказать, что он, выбрав для диалога такую драматическую форму, в которой оказывается необходимым возможно более энергичное осуждение тирании, тем самым подает нам знак об ограниченной обоснованности этого осуждения.⁴⁸

Б. ДЕЙСТВИЕ ДИАЛОГА

Между ними никогда не установилось бы настоящего общения, если бы Гиероном всецело владели одни подозрения насчет Симонида, а Симониду не удалось бы до какой-то степени завоевать доверие тирана. В начале разговора он успокаивает Гиерона, демонстрируя свою готовность поучиться у него, а именно, поверить ему в том, что он скажет относительно сравнительной желанности тиранической и частной жизни. Характерная черта первого раздела диалога (гл. 1) – сложное взаимодействие между намерением Симонида успокоить Гиерона и его же намерением довести своего собеседника до отчаяния. Это взаимодействие прекращается, как только Гиерон оказывается безоглядно увлечен продолжением разговора. С этого момента Симонид ограничивается тем, что незаметно подстрекает Гиерона к выражению безоговорочного осуждения тирании.

Гиерон, оскорбленный, по-видимому, неизбежным со стороны Симонида напоминанием о своем дотираническом прошлом, но в то же время жаждущий побольше разузнать о намерениях Симонида и предпочтениях, которыми тот руководствуется, просит Симонида напомнить ему об удовольствиях и страданиях рядовых людей, подчеркивая тем самым, сколь отдаленным ему кажется это прошлое: он притворяется, что забыл тогдашние удовольствия и страдания.¹ В этом контексте он упоминает тот факт, что Симонид – «пока еще частное лицо». На какое-то мгновение кажется, что Симонид принимает вызов. Во всяком случае, вначале он обозначает различие между собою и обычными людьми («Мой опыт, похоже, учит тому, что обычные люди испытывают удовольствие...»); но вскоре он отбрасывает это одиозное разграничение и безоговорочно идентифицирует себя с людьми рядовыми («Мне кажется, мы испытываем удовольствие...»)² Подчиняясь просьбе Гиерона, Симонид перечисляет различные наборы источников удовольствия и страдания. Перечисление его в известном смысле отличается полнотой: оно охватывает удовольствия и страдания тела, души, а также те удовольствия и страдания, что считаются общими для души и тела. В других отношениях этот перечень весьма удивителен. Будучи без всякой надобности излишне подробен в том, что касается удовольствий и страданий тела, он совсем не содержит никаких подробностей, которые отнесли бы к другим упомянутым видам удовольствия и страдания. Естественно будет предположить, что отбор, хотя бы отчасти, производился *ad hominem*, или же что он предназначен для подготовки дискуссии, которая послужит определенной практической цели. Симонид перечисляет семь рядов вещей, которые для обычных людей иногда приятны, а иногда приносят им страдания, а также один предмет, который для них приятен всегда: всегда приятен им сон – как раз то, чего тиран, преследуемый всякого рода страхами, вынужден по мере сил избегать.³ Этот пример, видимо, указывает на то, что цель Симонидова перечисления – напомнить тирану об удовольствиях, которых тот лишен, и тем самым побудить его со всей ясностью осознать нищету тиранической жизни. Вот,

на первый взгляд, и причина, по которой перечень делает упор на удовольствия тела,⁴ то есть на те удовольствия, наслаждаться которыми отнюдь не типично для тиранов, действительных или возможных. Однако если бы главной целью Симонида было напомнить Гиерону об удовольствиях, которых тот лишен – на самом деле или лишь мнимо, – он не оставил бы тему «сна» за рамками дискуссии, которая начинается сразу вслед за тем (в гл. 1). Более того, первоначальный перечень Симонида вовсе не производит на Гиерона угнетающего действия. Поэтому, как кажется, предпочтительнее было бы сказать, что он, начиная свое перечисление, особо выделяет телесные удовольствия в согласии с общим своим намерением – рассеять подозрения Гиерона на свой счет. Выделяя среди других именно эти удовольствия, он создает впечатление, будто и для него самого они составляют главный предмет интереса. Люди же, главный предмет интереса которых – телесные удовольствия, как правило, не метят в правители.⁵

Гиерон удовлетворяется перечнем Симонида. Он дает Симониду понять, что этот перечень исчерпывает типы удовольствия и страдания, испытываемые как тиранами, так и обычными людьми. Первым очевидным диссонансом звучит утверждение Симонида о том, что жизнь тирана содержит много больше всякого рода удовольствий и много меньше страданий, нежели частная жизнь. Прямой ответ Гиерона все еще отмечен сдержанностью. Он не утверждает, что тираническая жизнь как таковая хуже жизни частной; он говорит лишь, что тираническая жизнь уступает жизни частного человека среднего достатка.⁶ Тем самым подразумевается, что он признает предпочтительность положения, в каком находится тиран, по сравнению с положением бедняков. Однако бедность и богатство надлежит измерять не числом, но под углом зрения пользы либо необходимости.⁷ Симонид, по крайней мере с этой точки зрения, может быть беден и, следовательно, иметь основания для зависти к тиранам. Как бы то ни было, теперь обнаруживается, что он смотрит на тиранов со смесью восхищения и зависти и что он может оказаться среди тех многих, «кто слывет самыми способными людъ-

ми», желая при этом стать тиранами. Напряжение нарастает. Свою ответную реплику, которая звучит более энергично, чем любое из прежних его заявлений, Гиерон подкрепляет клятвой; затем он изъявляет намерение поведать Симиониду истину об относительной желанности тиранической и частной жизни.⁸ Говоря тоном учителя, он открывает обсуждение различных видов телесных удовольствий, причем ход этого обсуждения в основном придерживается порядка, предложенного Симионидом в его первоначальном перечне.⁹ Теперь Гиерон старается доказать тезис о том, что тираническая жизнь уступает не только какой-то отдельно взятой частной жизни, но и частной жизни как таковой.¹⁰

Разговор о телесных удовольствиях (1.10-38) косвенным образом обнаруживает предпочтения обоих собеседников.¹¹ Согласно Гиерону, невыгодные стороны тирании с наибольшей ясностью проявляются во всем, что относится к удовольствиям пола, особенно к гомосексуальным радостям.¹² Единственное собственное имя, встречающееся в «Гиероне» (если не считать имен Симионида, Гиерона, Зевса и «греков»), иными словами, единственное конкретное упоминание чего-то из жизни Гиерона, равно как и вторая (она же и последняя в диалоге) эмфатическая клятва Гиерона, приходится на пассаж, речь в котором идет о гомосексуальной любви.¹³ По-настоящему красноречив Симионид становится, рассуждая об удовольствиях слуха, то есть об удовольствии слышать похвалу, а более всего – когда дело доходит до удовольствий от еды. Самая энергичная его реплика на всем протяжении рассуждения о телесных удовольствиях касается еды.¹⁴ Из пяти упоминаний имени Зевса, вложенных в его уста, два звучат в посвященном еде пассаже.¹⁵ Этот отрывок – единственная часть «Гиерона», где разговор принимает характер оживленной дискуссии, а по сути дела – характер сократического вопрошания (причем в роли Сократа выступает Гиерон): Гиерон принужден шаг за шагом опровергать утверждение Симионида о том, что тираны получают от еды больше удовольствия, чем обычные люди.¹⁶ Только когда читатель доходит до обсуждения вопроса о еде, он начинает ощущать, что Гиерон сталкивается с достаточно серьезным

сопротивлением со стороны Симонида: пытаюсь изблечить тезис Симонида, он четыре раза апеллирует к его опыту, наблюдениям и знанию. До какой степени Гиерон отдает себе отчет в сложившейся расстановке сил, показывает тот факт, что уже после того, как Симонид оставил данный предмет, Гиерон снова возвращается к нему для того, чтобы в уме Симонида не могло остаться и тени сомнения на тот счет, что тираническая жизнь обречена на незавидную долю во всем, что касается застольных удовольствий: он не успокаивается до тех пор, пока Симонид не признает наконец, что по сравнению с частным лицом тиран в отношении этого рода удовольствий находится в невыгодном положении.¹⁷ Объяснением тут может послужить желание Симонида усыпить бдительность Гиерона, выдав себя за человека, чей главный интерес составляет еда и вообще стремление к «хорошей жизни», или же иронически преувеличив свою любовь к этой «хорошей жизни».¹⁸

По окончании обсуждения телесных удовольствий у читателя складывается впечатление, что достигнут уже конец и всего разговора. Вначале Симонид насчитал восемь разрядов вещей, несущих удовольствие или страдание: (1) зрелища, (2) звуки, (3) запахи, (4) еда и питье, (5) половые сношения, (6) то, что воспринимается всем телом, (7) хорошее и плохое, (8) сон. После того, как четыре из них (зрелища, звуки, еда и питье, запахи) были обсуждены, он заявляет, что единственный мотив, возбуждающий в тиранах жажду тиранической власти, составляют, как кажется, половые наслаждения.¹⁹ Тем самым подразумевается, что три из четырех до сих пор не обсуждавшихся разрядов вещей, причиняющих удовольствие и страдание (то, что воспринимается всем телом, хорошее и плохое, сон), он отбрасывает как несущественные. Таким образом весь вопрос о сравнительной желанности тиранической и частной жизни сводится к вопросу: кто в большей степени наслаждается половыми удовольствиями – тираны или частные люди? При помощи этого приема он полностью рассеивает подозрения Гиерона – он практически капитулирует. И действительно, ни в чем Гиерон не уверен прочнее, чем в следующем: именно там, где дело касается половых удоволь-

ствий, тираны по сравнению с частными людьми с наибольшей очевидностью поставлены в незавидное положение. Он так глубоко убежден в верности своего тезиса и в решающей силе аргумента, которым этот тезис подтверждается, что позже он может говорить, что ему удалось «доказать» Симоиду истинный характер любовных удовольствий тирана.²⁰ Когда разговор об интимных отношениях подходит к концу, иными словами, к тому моменту, как завершается обсуждение телесных удовольствий, Гиерон уже доказал Симоиду то единственное положение, которое, по собственному признанию последнего, еще нуждалось в доказательстве, чтобы общий тезис Гиерона нашел себе окончательное и надежное подтверждение. На уровне внешней аргументации их беседа достигла своего завершения. С равным успехом она достигла бы его, если бы намерения Симоида ограничивались желанием узнать, что более всего тревожит Гиерона, или напомнить ему о тех удовольствиях, недостаток которых ему пережить тяжелее всего, или дать ему возможность свободно высказать все свои самые большие опасения. Все эти цели уже достигнуты к концу разговора о делах интимных: Гиерон сильнее всего обеспокоен недоступностью для тирана сладчайших удовольствий гомосексуальной любви,²¹ и дальнейшая беседа посвящается совершенно иным предметам. С другой стороны, продолжение беседы со всей очевидностью необходимо, если намерение Симоида состоит в том, чтобы взять над Гиероном верх, сыграв на присущем тирану страхе перед мудрецами.

Создается впечатление, что первый раунд заканчивается полной победой Гиерона. Он сумел доказать свой тезис, выдвинув не так много доводов против тирании, а вместе с тем и против самого себя. Теперь борьба начинается всерьез. В предыдущей части беседы звучание слов Симоида, выражающих ревность к тиранам, было смягчено, а то и вовсе сведено на нет постоянным акцентом на телесных удовольствиях. Теперь же, в разительном контрасте со всем, что имело место прежде, а в особенности с тем, что сам он говорил об исключительном значении половых удовольствий, он заявляет, что весь предыдущий разговор не имеет отношения к делу, ибо

речь в нем шла только о вопросах, которые он почитает ничтожными: многие из тех, кто слышет (истинными, реальными) мужами (ἀνδρες)²² совершенно презирают телесные удовольствия; они помышляют о предметах более высоких, а именно, о власти и богатстве; и не в чем-нибудь, но как раз в том, что касается власти и богатства, тираническая жизнь и превосходит жизнь частную. В предшествующей части разговора Симонид молчаливо отождествил себя с простолюдем; теперь он так же молчаливо обозначает различие между простолюдинами и собою. Однако тот отличный от простолюдного тип, к которому он без лишних слов старается себя причислить, – это не тип «аристократа», но тип «реального человека».²³ Развивая тезис о том, что тираническая жизнь приносит большую власть и богатство, нежели жизнь частная, он расширяет свой исходный перечень предметов, чреватых удовольствием или страданием (причем место, которое занимали в нем «хорошее» и «плохое», почти полностью теряется среди сонма объектов телесного удовольствия), за счет дополнительного перечня элементов, составляющих власть и богатство. Этим добавлением он как бы дает понять, что власть и богатство безоговорочно должны быть отнесены к «хорошему», что по сути они только что-то и значат.²⁴ Так как Симонид знает, что Гиерон считает его реальным человеком, и так как сам он прямо заявляет, что с его точки зрения значение телесных удовольствий ничтожно, он тем самым недвусмысленно обнаруживает²⁵ вкус к тирании. Более конкретно и более тонко он проявляет свой вкус, перечисляя различные составные части власти и богатства, когда одни вещи он упоминает, а от упоминания других удерживается.²⁶

С этого момента характер беседы меняется самым удивительным образом. Если на протяжении весьма краткого обсуждения телесных удовольствий Симонид был довольно разговорчив (на его долю приходится 218 слов из 1058 всего сказанных), то в ходе гораздо более продолжительного обсуждения вещей полезных и вредных (он произносит 28 слов из примерно 2000) он хранит почти полное молчание. Помимо того, беседа о телесных удовольствиях в целом придерживалась не только

пунктов, предложенных Симоном в его первоначальном перечне, но и их последовательности, причем так происходило главным образом благодаря почти непрерывным вторжениям Симонова в рассуждения Гиерона. Но теперь, при обсуждении вещей полезных и вредных, Гиерон значительно, если не сказать полностью, отклоняется от Симонова перечня этих вещей и их последовательности, вводя темы, на которые Симонов едва намекнул.²⁷ Цель таких действий Гиерона очевидна. Во-первых, ему лишь с трудом удастся опровергнуть осторожное заявление, каким ограничился мудрый Симонов,²⁸ – что тиран обладает большей властью и богатством, чем частные люди. И прежде всего он крайне озабочен тем, чтобы тема «богатства» ушла с первого плана на второй, уступив место другим предметам из области «хорошего», – потому что богатство есть цель столь желанная для «реальных людей» вроде Симонова, равно как и для самого тирана.²⁹ Темы, не упомянутые Симоном, но введенные в разговор Гиероном, суть: мир и война, дружба,³⁰ доверие, отечество, хорошие люди, город и граждане, страх и защита. Своим заявлением о превосходстве тиранов в вопросах власти и богатства Симонов подстрекает Гиерона к красноречивому осуждению тирании, по широте охвата далеко оставляющему позади все, что говорилось в первой части: тирану заказаны такие прекрасные вещи, как мир, приятные стороны войны, дружба, доверие, отечество и общество хороших людей; ближайшие родственники и друзья его ненавидят и злоумышляют против него; он не смеет наслаждаться величием своего же родного города; он живет в постоянном страхе за свою жизнь; он вынужден совершать тяжкие преступления против богов и людей; его возможный убийца не только не будет наказан, но, напротив, удостоится величайших почестей. Симонов добился того, что напряжение Гиерона намного превзошло тот уровень, какого оно достигало во время разговора о телесных удовольствиях. Это особенно заметно в тех пассажах, где тиран вновь говорит о предметах, уже затронутых в первой части.³¹ И вот что примечательно: причиной такого роста напряжения служит не только реплика, которой поэт открыл второй тур беседы, но более всего двусмыс-

ленное молчание, с которым он внемлет тираде Гиерона. Может быть, его повергло в трепет осуждение тирании, звучащее из уст тирана? Он сомневается в искренности Гиерона? Или ему попросту скучна речь Гиерона: ведь главная его забота – «пища», телесные удовольствия, обсуждение которых в свое время заинтересовало его достаточно, чтобы заставить говорить? У Гиерона нет ответа на эти вопросы.

Значение молчания Симонида отчасти проясняется из того, какими оказываются его непосредственные последствия. Одним из его результатов становится то, что вопросы, поднятые Гиероном, со стороны Симонида едва достаиваются упоминания и совсем не обсуждаются в первых двух частях диалога. Молчание Симонида, таким образом, рельефно обозначает контраст между темами, затронутыми в первых двух частях Гиероном, с одной стороны, и самим поэтом – с другой. Симонид привносит в беседу тему удовольствий тела, а также тему богатства и власти; Гиерон стремится обсуждать более высокие предметы. Симонид, которому необходимо убедить Гиерона в своей компетентности в качестве разумного советчика для тиранов, вынужден изо всех сил избегать того, чтобы дать Гиерону повод признать в себе поэта: он ограничивается разговорами о вещах более приземленных.³² Гиерону, цель которого – усыпить в Симониде зависть к тиранам и мечты о тиранической власти, приходится, ради преодоления Симонидова влечения к недостойным предметам, взывать к более благородным его помыслам. Вводя данный элемент в драматическую структуру диалога, Ксенофонт, по-видимому, желал в иронической форме запечатлеть следующую мысль: наставник тиранов должен выглядеть человеком ограниченным и маловосприимчивым; не будет никакого вреда в том, если ученик его заподозрит, что соображения более благородного свойства не смогут произвести на него должного впечатления.

Поэт лишь единожды прерывает свое молчание. Обстоятельства, при которых это происходит, заслуживают некоторого внимания. Гиерон не раз давал Симониду возможность высказаться, в том числе всякий раз, когда обращался к нему по имени.³³ Особенно это бросается в глаза при переходе к

обсуждению дружбы. Здесь читатель почти может увидеть, как Гиерон требует от него хоть сколько-нибудь заметной реакции.³⁴ После того, как все его усилия заставить Симонида говорить провалились, он обращается к вещам, составляющим, по его мнению, удовольствия частных людей, – таковы выпивка, песня и сон, которыми сам он, сделавшись тираном, уже не может наслаждаться, ибо его постоянно тревожит страх, губитель всех удовольствий.³⁵ Симонид молчит по-прежнему. Гиерон делает последнюю попытку, на этот раз более успешную. Вспомнив о том, что охотнее всего Симонид говорил, пока обсуждалась тема пищи, он заменяет «крепкие напитки и сон» на «еду и сон».³⁶ Ссылаясь в качестве примера на страх во время битвы, который, возможно, пришлось пережить и поэту, он заявляет, что тиранам наслаждение от пищи и сна доступно едва ли не в меньшей степени, чем солдатам, видящим прямо перед собой фалангу врага. Симонид отвечает, что его личный опыт участия в войне подтверждает для него возможность сочетания «опасной жизни» со здоровым аппетитом и спокойным сном.³⁷ Эта реплика равноценна молчаливому отрицанию всех тех успокоительных выводов, которые тиран мог сделать из прежде продемонстрированного поэтом повышенного интереса к телесным удовольствиям, отрицанию куда более решительному, чем прямо прозвучавшее в его высказывании в начале второй части диалога.³⁸

Теперь настало время отступить на шаг и постараться окинуть всю картину единым взглядом. Взятая как одно целое, вторая часть фактически состоит из безоглядного осуждения тирании, вложенного в уста Гиерона, которого Симонид слушает в полном молчании. Окончательно значение этого молчания раскрывается благодаря тому, что происходит в третьей части (гл. 7). Самая краткая из всех частей «Гиерона», она содержит драматический перелом диалога, точнее говоря, вплотную подводит нас к нему. Кульминация наступает, когда Гиерон восклицает, что едва ли не лучшее для тирана – повеситься. Этим заявлением Гиерон отказывается от господствующего положения в разговоре в пользу Симонида, который и сохраняет его на протяжении всей четвертой, последней части

диалога (гл. 8-11).³⁹ Мы настаиваем на том, что это ключевое событие – крушение позиции Гиерона и переход лидерства от него к Симониду – сознательно и в решающей степени подготовлено упорным молчанием Симонида во второй части.

Третья часть начинается опять-таки с неожиданного хода, сделанного Симонидом.⁴⁰ Он признает правоту слов Гиерона о том, что тирания обременительна и опасна в полном соответствии с утверждениями последнего; тем не менее, говорит Симонид, эти тяготы и опасности не напрасны – ведь они ведут к удовольствию, производимому почестями, а из человеческих удовольствий ни одно не приближается настолько к божественному, как именно это: тирану оказывается почет больший, чем кому-либо еще из людей. В параллельном месте в начале второй части Симонид рассуждал только о том, чего желают «многие из тех, кто пользуется славой (истинного) мужа», и лишь намекал, что желают они власти и богатства. Теперь же он открыто провозглашает, что жажда почестей вообще характерна для реальных мужей как таковых, и что именно она и отличает их от обычных «людей».⁴¹ Складывается впечатление, что более уже нельзя сомневаться в том, что Симонид, безусловно принадлежащий к числу реальных людей, стремится к тиранической власти.

Незамедлительность, с какой следует ответ Гиерона, свидетельствует о том, что он встревожен сильнее, чем в любой из прежних моментов разговора. Ему уже доводилось говорить и о том, что тиран подвергается непрерывной опасности быть убитым, и о том, что тираны совершают несправедливые поступки. Но до сих пор оба признания не соединялись у него в одном и том же предложении, не говоря уже о том, чтобы между этими предметами устанавливалась какая-то связь. И только теперь, силясь доказать, что тиран вовсе не получает никакого удовольствия от оказываемых ему почестей, Гиерон заявляет, что тиран днем и ночью словно ждет исполнения смертного приговора, который люди всем миром вынесли ему за его несправедливые деяния.⁴² Можно подумать, что усиление энергии, с какой Гиерон осуждает тиранию, вызвано новой темой, которую так неожиданно затрагивает Симонид: каза-

лось бы, более всего Гиерон должен страдать из-за того, что тирану недоступен истинный почет. Но если бы дело обстояло именно так, то почему же он не опровергает высказанного Симонидом чуть позже предположения, согласно которому вся его инвектива против тирании была спровоцирована тем, что статус тирана мешает осуществлению его гомосексуальных желаний? Почему сам он не поднимает вопроса о почестях, предпочитая ждать, пока вместо него это сделает Симонид? Почему он не замечает изъяна в первоначальном Симонидовом перечне удовольствий, намеренно искажающем действительное положение вещей? Наконец, – и это самое главное, – почему имевшее место чуть ранее обсуждение сходного предмета, похвалы,⁴³ не оказало сколько-нибудь заметного воздействия на его настроение? Таким образом, бросающийся в глаза и поистине решающий эффект высказываний Симонида о почестях объясняется не столько буквальным их содержанием, сколько их ролью в драматической структуре диалога.

В начале своей реплики о почестях Симонид намекает на описанные Гиероном тяготы и опасности, переполняющие жизнь тирана. Но Гиерон говорил не только об этих заботах и опасностях, но и о порочной нравственности, на которую обрекает себя тиран: он вынужден жить, «измышляя что-нибудь низменное и дурное», ему приходится преступно обкрадывать храмы и людей, он неспособен быть истинным патриотом, он жаждет поработить своих сограждан, – словом, только мысль о том, что тирану все-таки нужны живые и способные передвигаться подданные, похоже, мешает ему убить или заточить их в тюрьму всех до единого. После того, как Гиерон закончил свою речь, Симонид заявляет, что, несмотря на все сказанное тираном, тирания остается самым желанным предметом, так как она ведет к наивысшим почестям. И если об опасностях и тягостном бремени тирании Симонид не пошел сказать хотя бы намеком, то жалоб Гиерона о моральной ущербности тирана он просто не желает замечать. Это означает, что аморальность и несправедливость тиранической жизни нисколько не беспокоят поэта, и уж конечно неизбежное ее противоречие с нравственным началом ни на миг не

отвратит его от стремления к тирании во имя почестей. Неудивительно, что вскоре после этого Гиерон сдается: оглушительное впечатление производит на него не сами рассуждения Симонида о почестях, но то, в каком контексте поэт произносит их. Именно благодаря тому, что они звучат в этом конкретном контексте, и единственно поэтому, они заставляют Гиерона осознать, как далеко человек, наделенный столь необыкновенной «мудростью», как Симонид, способен зайти в своих «замыслах», особенно в «замыслах дурных и низменных». При помощи такой молчаливой, а значит, вдвойне хитроумной, демонстрации полного отсутствия нравственных предрассудков поэту удастся не только ошеломить Гиерона, но и убедить его в своей компетентности давать тирану разумные советы.⁴⁴

Урок, который, по замыслу Ксенофонта, читатель должен извлечь из молчания Симонида во время долгой речи Гиерона и из его ответа на эту речь, можно теперь сформулировать следующим образом. Даже носителю совершенной справедливости, если он желает стать советчиком для тирана, надлежит представляться своему ученику в роли крайне неразборчивого человека. Величайшим из всех подражателей «Гиерона» был Макиавелли. Меня бы не удивило, если бы достаточно пристальное исследование произведений Макиавелли привело к выводу о том, что самые шокирующие из фраз, встречающих нас на страницах «Князя», происхождением своим обязаны именно достигнутой его автором полноте и точности понимания главного педагогического завета Ксенофонта. Но если Макиавелли усвоил уроки Ксенофонта, то применил их на деле он, безусловно, не в том духе, какой вкладывал в них их создатель. Дело в том, что хотя наставник тиранов, согласно Ксенофону, и должен выглядеть человеком, которому совершенно чужда какая бы то ни было нравственная щепетильность, однако добиваться этого ему следует, не заявляя во всеуслышание, что он не боится ни черта, ни дьявола, и не декларируя аморальные принципы, но попросту упорно не обращая внимания на принципы моральные. Свою мнимую или подлинную свободу от нравственности он будет демонстрировать не словами, но молчанием, ибо посту-

пая так – пренебрегая моралью «на деле», вместо того, чтобы нападать на нее «на словах», – он в то же время обнаруживает и свое понимание дел политических. Ксенофонт, точнее, его Симонид – более искушенный «политик», чем Макиавелли; он не желает разделять «умеренность» (благоразумие) и «мудрость» (проницательность).

Ответив на длинное рассуждение Гиерона так, как описано выше, Симонид тем самым побуждает его высказаться против тирании в еще более сильных выражениях, чем прежде. На сей раз Гиерон заявляет, что тиран, в отличие от человека, сделавшегося благодетелем для своих ближних и этим заслужившего истинное почитание, живет как приговоренный всем человечеством к смерти за свои несправедливые деяния. По достижении диалогом этой точки Симонид уже мог бы самым естественным тоном ответить, что раз дело обстоит именно так, тирану надлежит править так благодетельно, как только возможно. Он мог бы сразу перейти к наставлению Гиерона в том, как следует отправлять свою власть тирану. Но он, видимо, чувствовал, что ему требуется дополнительная информация для того, чтобы лучше оценить Гиерона, или же что Гиерон нуждается в еще более сильной встряске, чтобы обрести, наконец, способность слушать. Поэтому он задает Гиерону вопрос, почему – если тирания действительно оборачивается таким злом для тирана – ни сам Гиерон, ни любой другой из тиранов еще не оставил своего места добровольно. Ответ Гиерона гласит, что никто из тиранов не может отречься от власти, потому что никому не по силам восполнить ущерб, нанесенный грабежом, оковами и убийством подданных (жизнь в качестве частного лица обещает ему так же мало хорошего, как и жизнь в роли тирана); если вообще для человека наилучшим выходом может стать петля (прекратить свою жизнь), то человек этот – тиран.⁴⁵ Этими словами Гиерона Ксенофонт кладет последний штрих на всю картину подготовки к наставлениям Симонида. Завершающий удар Симонида равноценен слегка замаскированному призыву вернуться к частной жизни, адресованному тирану. Такое предложение – неизбежный вывод, который любой разумный человек сделает,

выслушав из уст Гиерона сравнение между тиранической и частной жизнью. Защищаясь, Гиерон обнаруживает, казалось бы, некое рудиментарное чувство справедливости: он не может возвратиться к частной жизни, потому что он не может восполнить зло, принесенное множеством совершенных им несправедливых деяний. Но защита эта откровенно лицемерна – ведь если тирания действительно такова, как он ее описывает, то он предпочитает нагромождать новые преступления поверх неисчислимого множества уже содеянных им, вместо того чтобы сойти с несправедливого пути и понести все последствия прежних своих прегрешений. Похоже, в таком случае, что настоящая причина его нежелания отречься – страх наказания. Но разве не мог он спастись от возмездия, попросту сбежав? Тут мы подходим к главной мысли, стоящей за последними словами, сказанными Гиероном против тирании: словно бы не было никогда тирана, который, будучи изгнан из своего города, впоследствии мирно жил в изгнании, и словно сам он не говорил чуть раньше,⁴⁶ что во время заграничного путешествия тиран рискует быть смещен, Гиерон отказывается даже подумать о возможности бегства из подвластного ему полиса. Тем самым он открывает нам себя как человек, неспособный довольствоваться жизнью чужеземца.⁴⁷ Вот к этому-то его гражданскому умонастроению – к непреодолимой и абсолютной привязанности к своему городу – молчаливо взывает странствующий поэт, давая ему наставление о том, как быть хорошим правителем.

В конце концов Гиерон оказался загнан в угол, откуда уже нельзя сделать никакого хода. Он доведен до того состояния, когда ему приходится связать себя по рукам и ногам признанием – искренним или неискренним, – и когда речь его должна звучать как речь отчаявшегося человека. В двух кратких репликах, которые он произносит в четвертой и последней части диалога, язык его совершенно меняется. В то время как в своем осуждении тирании в первой части «Гиерона» он изображал тирана сообщником всех несправедливых, а в кульминации самобичевания – самой воплощенной несправедливостью, в последней части диалога, т. е. спустя всего несколь-

ко минут, он уже говорит о нем как о правителе, карающем обидчиков,⁴⁸ защитнике справедливости. Столь внезапная перемена в языке – а значит, и в настроении, – в высшей степени поразительна. Как мы видели, энергия, с какой Гиерон осуждает тиранию, возрастала от одной части к другой, потому что ее недостатки, столь красочно им обрисованные, ничуть не смутили Симонида и не помешали ему попрежнему восхвалять ее преимущества. Но вот в третьей части Гиерон высказался против тирании еще резче, чем прежде, а в следующей затем четвертой части Симонид все еще продолжает ее восхваление.⁴⁹ Мы должны были бы ожидать, что Гиерон и далее будет приходить во все большее неистовство в своих обличениях. Тем не менее, он делает прямо противоположное. Что же произошло? Почему Симонидова похвала тирании в четвертой части, особенно в начале ее (8.1-7), не вызывает усиленной реакции со стороны Гиерона? Можно предложить такой ответ: звучащую из уст Симонида в четвертой части похвалу тирании – в отличие от похвальных речей в предшествующих частях – Гиерон не рассматривает как выражение зависти поэта к тиранам. Точнее говоря, непосредственный отклик Симонида на слова Гиерона о том, что наилучший удел для тирана – повеситься, равно как то, как Симонид воспользовался своим только что обретенным лидерством в беседе, – все это убеждает Гиерона в том, что поэт отнюдь не занят «замышлением» чего бы то ни было нежелательного с его точки зрения. Действие, в ходе которого Симониду удается разбить стену недоверия Гиерона, и составляет перипетию диалога.

Трудное положение, в котором очутился Гиерон, не лишено своих преимуществ. Гиерону приходилось держать оборону, так как он не знал, какие замыслы могут двигать Симонидом. Ценой поражения, ценой признания своей несостоятельности он сумел наконец остановить Симонида, причем настолько успешно, что тот вынужден раскрыть карты. Теперь Гиерон представляется человеком, твердо знающим, что из двух жизненных путей – тиранической и частной жизни – ни один не сулит ему ничего хорошего, однако он вовсе не уверен, что сколько-нибудь лучшим выходом для

него стало бы вовсе прекратить свою жизнь, повесившись («если вообще для человека...»)⁵⁰ Симониду всего легче было бы самым естественным образом подхватить подспудно присутствующий в словах Гиерона вопрос, в какой мере самоубийство как таковое может быть признано предпочтительным способом действия, и, в частности, не существует ли иных, менее тягостных, чем повешение, форм смерти.⁵¹ Иными словами, нетрудно представить себе, как поэт пытается убедить тирана наложить на себя руки или же уйти из жизни другим, наименее болезненным способом. Если позволить себе ради большей ясности грубое преувеличение, можно сказать, что мудрец, вооруженный единственно речью, благоразумно перемежаемой молчанием, одержал над тираном победу столь решительную, что ему ничего не стоило бы, не пошевелив и пальцем, одним словом, одной силой убеждения тирана убить. Однако ничего подобного он не делает: тот, в чьих руках все средства убеждения, кто способен сделать все, что ни пожелает, с любым собеседником, предпочитает воспользоваться покорностью живого человека, нежели убить его.⁵² Заставив Гиерона до конца осознать, что у мудреца достанет сил зайти как угодно далеко в любых своих замыслах, Симонид дает ему понять, что этим своим могуществом мудрец не воспользуется. Нежелание Симонида встать на путь уничтожения тирана или отстранения его от власти составляет главную причину перемены в отношении к нему Гиерона.

Но молчания недостаточно: Симонид обязан что-то сказать. Содержание его речи продиктовано, с одной стороны, намерением дать Гиерону совет, а с другой стороны, невозможностью советовать человеку, доведенному до отчаяния. В этом отношении не так уж существенно, что жалобы Гиерона на собственное положение – сомнительной искренности: ведь это не дело Симонида открыто ставить их искренность под сомнение. Вот почему ему приходится или заблаговременно, или по мере того, как он дает свои советы, утешать Гиерона. Соответственно и его рассуждение о тираническом искусстве принимает определенную форму: тирания есть самый желанный из всех предметов («утешение»), но только если ты

готов поступать так-то и так-то («совет»). Утешительный элемент наставлений Симонида – похвала (благодетельной) тирании – возникает из потребностей драматической ситуации диалога и не может заведомо считаться неотъемлемой частью учения Ксенофонта о тирании, пока не доказано обратное. С другой стороны, есть все основания заранее согласиться с предположением, что советы Симонида идентичны мыслям самого Ксенофонта об усовершенствовании тиранической власти как принципиально ущербного политического строя.

Для Симонида не было бы ничего невозможного в том, чтобы опровергнуть Гиерона, показав, что созданная им картина тирании полна преувеличений, – иначе говоря, проанализировав Гиероновы обличения шаг за шагом. Однако такое подробное обсуждение лишь привело бы к выводу, что тирания – вовсе не такая скверная вещь, какой выходила она у Гиерона. Столь скучный итог не произвел бы достаточно сильного впечатления, чтобы восстановить у Гиерона присутствие духа и оказать противодействие сокрушительному эффекту его окончательного вердикта насчет тирании. Если оставить на мгновение в стороне обстоятельства драматической ситуации, можно сказать, что тщательное исследование аргументов Гиерона полностью свело бы на нет ценные с точки зрения педагогического замысла результаты осуждения тирании в первой части диалога. Ксенофонт в таком случае пришлось бы обременить Симонида непростой задачей – нарисовать портрет тирании, который был бы по меньшей мере так же ярок, как мрачен был портрет, написанный Гиероном. Щедрое использование потенциального модуса в речи Симонида, а также молчание «Гиерона», равно как и всего корпуса сочинений Ксенофонта, о счастливых тиранах, на самом деле живших где бы то ни было в Греции, не оставляет сомнений в том, что Симонидову похвалу тирании во второй части диалога Ксенофонт считал даже более риторичной, чем осуждение ее, произнесенное Гиероном в первой части.

Гиерон пытался доказать, что тираническая жизнь уступает жизни частного лица с точки зрения удовольствий. В сложившейся ситуации Симонид не может от темы удовольствия перейти непосредственно к благородным предметам, так как

Гиерон только что в самых энергичных выражениях провозгласил, что тиран – это, в сущности, преступник, повинный в неисчислимых злодеяниях. Поэтому Симолиду приходится все-таки и по-настоящему отстаивать то положение (к которому в первой части он примыкал лишь на словах), что с точки зрения удовольствий тираническая жизнь далеко превосходит жизнь частного лица. Будучи вынужден согласиться с выводами, к которым пришел тиран, он должен показать, что Гиерон использовал ложные средства для их достижения. Иными словами, он должен проследить причины Гиеронова разочарования в тирании до их истока, лежащего не в неверной интенции, но в ошибке суждения, в ошибочном мнении.⁵³

Эту своеобразную ошибку, допущенную Гиероном, Симолида обнаруживает, размышляя об ответе тирана на свои высказывания о почестях. Гиерон сравнил почести, оказываемые тиранам, с их половыми удовольствиями: подобно тому как услуги того, кто не дышит ответной любовью или действует по принуждению, нельзя признать выражением привязанности, так и услуги со стороны тех, кто полон страха, не могут считаться почестями. *Tertium comparationis* между половыми удовольствиями и наслаждением от почестей заключается в том, что в обоих случаях источником удовольствия должны быть люди, побуждаемые к тому не страхом, а любовью (*φιλία*). Мы уже отмечали, что сильнее всего прочего Гиерона тревожит недоступность для него истинных наслаждений пола. Однако заостряя внимание на этом факте, Симолида рисковал бы обидеть своего собеседника, как бы укоряя его в том, что он больше заботится о половых удовольствиях, чем о почестях, а значит, может стать, и не принадлежит к числу «реальных людей». Поэт изящно предотвращает возможный конфуз, находя себе убежище в более широком понятии, выражающем то общее, что можно найти в «почитании» и «половых удовольствиях».⁵⁴ В самом деле, независимо от того, какой из этих двух видов удовольствия составляет главное попечение Гиерона, ему в равной степени нужна любовь (*φιλία*). И точно так же в обоих случаях причина его несчастья кроется в твердой уверенности, что быть тираном и

быть любимым – состояния взаимоисключающие.⁵⁵ Вот почему Симонид начинает с того, что ставит заболеванию Гиерона диагноз: Гиерон отчаялся в тирании из-за того, что именно она, по его мнению, мешает ему добиться желанной цели – чтобы люди любили его.⁵⁶ Симониду недостаточно только опровергнуть это мнение: он настаивает, что у тирана больше возможностей завоевать людские привязанности, чем у обычного человека. Действительно, как бы ни были справедливы упреки, которые можно бросить в адрес тирании, одно безусловно: тиран – это правитель, значит, человек, занимающий высокое общественное положение среди своих ближних, а «мы» от природы склонны восхищаться людьми, добившимися высокого положения. Особенно важно, что престиж, сопряженный с пребыванием у власти, добавляет недостижимую никаким иным путем привлекательность любому великодушному деянию, исходящему от правителя вообще и от тирана в частности.⁵⁷ В этом последнем рассуждении Симонид незаметно предлагает и лекарство для болезни Гиерона, открытое, как и сама болезнь, благодаря размышлениям о проскользнувшем у Гиерона сравнении между «почестями» и «половыми удовольствиями». Как нечто само собой разумеющееся Гиерон признал, что желающий завоевать благосклонность другого человека, иными словами, его ответную любовь, должен вначале сам полюбить, – несчастье тирана в том и состоит, что он любит, не зная ответной любви.⁵⁸ Симонид молчаливо переносит правила, которые Гиерон признал верными для половой любви, на любовь в широком смысле слова: тот, кто желает быть любим, должен сперва полюбить сам; кто желает добиться любви своих подданных, чтобы оказываемый ими почет был подлинным, тот должен первым полюбить их; чтобы снискать их благосклонность, он сам первым должен показать им благосклонность со своей стороны. Это наставление не столько выражено словами, сколько вытекает само собой из сравнения великодушных поступков тирана с великодушными поступками частного лица. С его помощью Симонид почти неощутимо смещает акцент с самих приятных чувств, составляющих непосредст-

венный предмет желаний, на благородные и достойные похвалы поступки, которые прямо или косвенно влекут за собой возникновение этих чувств. Он молчаливо советует тирану думать не о своих удовольствиях, но об удовольствиях других людей, не о чужих услугах и дарах, но о том, чтобы самому делать услуги и дарить.⁵⁹ Иными словами, в скрытой форме он дает тирану тот самый совет, который Сократ открыто и прямо дает своим товарищам, да что Сократ – сама Добродетель дает его очутившемуся на перепутье Гераклу.⁶⁰

Своим добродетельным советом Симонид не портит эффекта, произведенного прежним его безразличием к нравственным правилам, потому что положительный характер его наставлений в достаточной степени умеряется контекстом, в котором они звучат. Сократ и Добродетель оглашают свой совет во всеуслышание, обращая его к людям более или менее добропорядочным, каждый из которых может оказаться даже образцом добродетели. Симонид же, напротив, по существу тот же самый совет, но облеченный в самую мягкую словесную форму, передает тирану, который только что признался в совершении неисчислимых преступлений. Нельзя не признать, что к концу разговора речь Симонида становится заметно менее скованной. Однако верно и то, что на протяжении всей беседы он представляет дело так, словно положительный эффект добродетельных поступков тирана никак не зависит от того, каким способом он пришел к власти и какие злодеяния он мог совершить в прошлом. Мнимая или действительная моральная неразборчивость Симонида сохраняется и дает о себе знать даже в самом его выступлении в защиту добродетели.⁶¹

Гиерон отвечает «незамедлительно», «тотчас». Это единственный на весь диалог случай, когда кто-то из двух собеседников произносит свою реплику «незамедлительно».⁶² А побуждает тирана ответить «незамедлительно», т. е. сделать следующий шаг в беседе без той неторопливости и осмотрительности, которая так характерна для всех других высказываний обоих участников разговора, именно реакция Симонида на заявление Гиерона о том, что едва ли не лучший выбор для тирана – повеситься. Отбросив свою обычную сдержан-

ность, Гиерон правдиво и без преувеличений рассказывает о трудностях, с которыми сталкивается тиран. Он уже не отрицает того, что тиран имеет больше, чем частные лица, возможностей для того, чтобы совершать поступки, с помощью которых люди завоевывают признание; он не соглашается лишь с тем, что в силу этих возможностей тирана его будут любить скорее, чем частного человека, – ведь тиранам приходится совершать и множество таких вещей, какие вызывают людскую ненависть. Так, например, они должны взимать с подданных деньги и наказывать преступников, а что важнее всего, им необходимы наемники.⁶³ Симонид не говорит, что такого рода дела не требуют к себе внимания.⁶⁴ Однако, полагает он, существуют разные способы улаживания этих дел, одни из которых влекут за собой ненависть, а другие – удовлетворенность. Правитель должен брать на себя заботу только о тех делах, которые дают подданным удовлетворение (например, вручение наград), а ненавистные вещи (такие, как исполнение наказаний) препоручать другим. Косвенный вывод, следующий из этого совета, равно как и из всех советов, данных Симонидом Гиерону, состоит, разумеется, в том, что Гиерон в этих советах нуждается, то есть что на сегодняшний день поступки его прямо противоположны тому, что советуется делать Симонид, – иными словами, что в настоящий момент он является самым несовершенным правителем. Наперед подражая в своей речи той манере поведения, которую он еще только желает выработать у своего воспитанника Гиерона, или, точнее говоря, своими действиями давая ему пример поведения, какое пристало тирану, Симонид вскоре отказывается от любого прямого упоминания ненавистных вещей, неотделимых от тирании, если не от власти как таковой; в то же время он восхваляет необыкновенную пользу поощрения достижений наградами: непривлекательные стороны тирании не устраниются насовсем, но прогоняются с глаз долой.⁶⁵ Поэтому цель Симонидовой похвалы благодетельной тирании заключается не только в утешении Гиерона (который, безусловно, нуждается в нем куда меньше, чем мог бы под впечатлением от его речей подумать недостаточно искушен-

ный читатель), но прежде всего в наставлении его насчет того, в каком свете тирану следует преподносить себя перед своими подданными: то, что на первый взгляд кажется наивным выражением наивной веры в добродетельных тиранов, на деле оборачивается облеченным в благоразумную форму уроком политического благоразумия.⁶⁶ Симонид идет здесь так далеко, что избегает произносить в данном контексте само слово «тиран».⁶⁷ В то же время он употребляет теперь определения «благородный», «хороший» и «полезный» намного чаще, чем в любом из предшествующих отрывков текста, и при этом гораздо реже говорит о «приятном». Отдавая, впрочем, себе отчет в том, как труден должен быть прямой переход от темы удовольствия к теме благородства, он какое-то время выделяет «хорошее» (с его «утилитаристскими» коннотациями) намного энергичнее, чем «благородное» и «прекрасное».⁶⁸ Кроме того, он показывает, что стремление к почестям вполне совместимо со статусом подданного тирана, начисто вычеркивая тем самым одиозные импликации своего прежнего суждения о почестях, и убедительно демонстрирует, что оказание подданным почета при помощи наград – дело исключительно выгодное.⁶⁹ Наконец, и это самое главное, своим советом поощрять граждан наградами за те или иные достижения военного характера⁷⁰ он настоятельно, хотя и не напрямую, рекомендует воздержаться от их разоружения.

Только после того, как были сделаны все эти шаги, между Гиероном и Симономидом возникает некоторое согласие относительно самого предмета тирании. Теперь, наконец, Гиерон готов не только слушать Симоновы советы, но и обратиться к нему с вопросом – единственным своим вопросом, который касается того, как правильно отправлять тираническую власть. Сама формулировка вопроса показывает, что кое-что он понял: он говорит уже не о «тиране», но о «правителе». Смысл вопроса определяется следующими фактами: во-первых, Симонид ничего не сказал о наемниках, которых Гиерон в предыдущей своей реплике описывает как гнетущую ношу, возложенную на граждан;⁷¹ во-вторых, может показаться, что из речи Симоноида вытекает предложение заменить наемников гражданами. Со-

ответственно и вопрос Гиерона состоит из двух частей. Сперва он просит у Симонида совета, как ему избежать ненависти, какую вызывает его приверженность к использованию наемников. Затем он спрашивает, означают ли его слова, что правитель, завоевавший признание, не нуждается уже в телохранителях.⁷² Симонид отвечает со всей настоятельностью, что телохранитель есть нечто совершенно необходимым: ⁷³ усовершенствование тиранического правления не должно доходить до той крайности, где оно обратится в подрыв самого оплота тиранической власти. Таким образом, ответ Симонида на единственный вопрос Гиерона равносителен энергичному совету не спешить с отречением, мысль о котором, в качестве пробной меры, была высказана им несколько ранее. Вместе с тем вопрос Гиерона о том, нельзя ли избавиться от телохранителей, мог быть вызван и желанием сэкономить на непомерных расходах, связанных с содержанием последних. Если иметь в виду такую возможность, из Симонидова выступления следует ответ, что подобные расходы в принципе неизбежны, однако правильное использование наемников сделает подданных склонными оплачивать их стоимость с меньшим неудовольствием.⁷⁴ При всем том, – говорит Симонид, добавляя от себя совет, о котором его не просили, – хотя широкое применение наград и правильное использование наемников должны в огромной степени способствовать решению финансовых затруднений тирана, ему надлежит без колебаний тратить собственные свои деньги на общее благо.⁷⁵ Более того, с точки зрения интересов тирана выгоднее тратить деньги на удовлетворение общественных потребностей, нежели своих собственных. В этом контексте Симонид дает и более конкретный совет – дать который, возможно, и было единственной целью, ради которой он завел разговор с Гиероном, – а именно, что тирану не следует состязаться с частными людьми в ристаниях и тому подобном, но лучше позаботиться о том, чтобы наибольшее число участников состязаний происходило из его города.⁷⁶ Ему же следует состязаться с главами других городов за победу в величайшем и благороднейшем состязании – в том, чтобы сделать свой город настолько счастливым, насколько это только возможно. Победив в этом состязании,

зании, обещает ему Симонид, он завоюет любовь всех своих подданных, почет со стороны многих городов, восхищение всех мужей и множество других прекрасных вещей; превзойдя своих друзей в добрых деяниях, он станет обладателем благороднейшего и благословеннейшего достояния, какое возможно для человека: он будет счастлив, не вызывая зависти.⁷⁷ Изложением такой перспективы завершается диалог. Любой возможный ответ тирана звучал бы в лучшем случае разочаровывающе после безграничных горизонтов, открывшихся в обещаниях поэта. Но что было бы еще хуже, он лишил бы читателя возможности оценить по достоинству вежливое молчание, с каким греческий тиран, закоренелый в преступлении и воинском тщеславии, мог внимать зачаровывающим напевам добродетели.⁷⁸

В. ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ХАРАКТЕРНЫХ ТЕРМИНОВ

Можно было бы сказать, что «существо совета, который Ксенофонт дает деспотам, заключается в том, что деспоту надлежит стараться править, как правит добрый царь».¹ Тем более поразительно, что самого термина «царь» он последовательно избегает. Такого рода умолчание в сочинении, предназначенном служить наставлением в искусстве быть тираном, объясняется тем, что автор подчиняется правилу хорошего тона, согласно которому не следует приводить собеседника в смущение, упоминая вещи, ощущение недостатка в которых, по всем признакам, должно причинять ему страдания; тирану, надо полагать, страдания должно причинять отсутствие какого бы то ни было освященного законом титула, который соответствовал бы его положению. Решение, найденное в данном случае Ксенофонтом, могло послужить образцом для внешне противоположного, но по сути дела идентичного приема, которым в своем «Князе» пользуется Макиавелли, избегая употреблять термин «tiranno»: лица, в «Рассуждениях» и прочих его трудах именуемые «tiranni», в «Князе» называются «principi».² Стоит отметить также отсутствие в тексте «Гиерона» терминов *demos* и *politeia*.³

Если же говорить отдельно о Симоиде, то он ни разу не употребляет термина «закон». Справедливость он упоминает лишь однажды, ясно давая понять, что говорит только о той справедливости, какой ждут скорее от подданных, чем от правителей, – о справедливости в деловых взаимоотношениях.⁴ Он ни разу не произносит слов «правда», «ложь» и «обман». О смехе не упоминают ни Симоид, ни Гиерон, но первый из них однажды говорит об осмеянии, выражаемом глаголом *καταγέλλω*. Это обстоятельство нельзя признать ничего не значащим, потому что в единственной на весь текст «Гиерона» авторской ремарке на эту тему Ксенофонт отмечает, что Симоид произнес некую реплику – которая, между прочим, касается любовных дел Гиерона – «с усмешкой»; Гиерон же серьезен всегда.⁵ Симоид, не упоминающий о храбрости (*ἀνδρεία*),⁶ однажды говорит об умеренности (*σωφροσύνη*), о которой молчит Гиерон. С другой стороны, Гиерон употребляет термины *μέτριος*, *κόσμιος* и *ἀκρατής*, которыми совсем не пользуется Симоид.⁷

Некоторого внимания заслуживает также и распределение характерных терминов между двумя главными частями диалога, посвященными, соответственно, осуждению тирании и предложениям о том, как усовершенствовать тираническую власть. Во второй части автор, очевидно, намеренно избегает употреблять термины «закон», «свободный» («свобода»), «природа», «храбрость», «несчастье». С другой стороны, во второй части только и упоминается умеренность. Слово «тиран» (и его производные) встречается гораздо чаще в первой части (83 раза), чем во второй (7 раз), в то время как глагол «править» (с производными) куда чаще попадает в намного более короткой второй части (12 раз), чем в более протяженной первой (4 раза): Симоид желает побудить Гиерона раздумывать над своим положением в терминах «правления», а не «тирании», так как для любого человека нет ничего хорошего в том, чтобы о собственной деятельности думать, даже на словесном уровне, как о чем-то предсудительном. Насколько успешен был этот ход Симоида, мы можем судить по последней реплике Гиерона,⁸ где он говорит уже не о «тиране», но о «правителе». Относительная частота

употребления терминов, обозначающих удовольствие и страдание, намного выше в первой (93 раза), чем во второй (6 раз) части. С другой стороны, такие понятия, как «благородный» («прекрасный») и «низменный» («безобразный») встречаются относительно чаще во второй части (15 раз), чем в первой (9 раз). Причина тому очевидна: Симонид пытается воспитать в Гиероне стремление выбирать в качестве ориентира не то, что приносит удовольствие, но то, что прекрасно. Слово *χάρις* (и производные) мы находим чаще во второй части (9 раз), чем в первой (4 раза). *Ανάγκη* (с производными) реже употребляется во второй (9 раз), чем в первой (16 раз) части диалога.

IV

Наставление относительно тирании

Ввиду того, что тирания по самой сути своей – порочный политический порядок, наставление в этом предмете с необходимостью распадается на две части. Первая часть должна выявить специфические недостатки тирании («патология»), а вторая часть – показать, как эти недостатки можно смягчить («терапия»). Разделение «Гиерона» на две части отражает двухчастное строение и самого «тиранического» учения. Однако Ксенофонт избрал для изложения этого учения диалогическую форму, связав себя необходимостью придерживаться той или иной драматической ситуации, в которой происходит разговор. Какими бы разумными и убедительными соображениями он тут ни руководствовался, одним из побочных результатов его выбора стало то, что его «тираническое» учение предносится нам не в чистой научной форме, форме трактата. Читателю приходится всякий раз что-то добавлять и отнимать от речей Гиерона и Симонида, чтобы уловить содержание учения Ксенофонта. Впрочем, эти необходимые добавления и купюры не оставлены на произвольное усмотрение читателя, но подчиняются указаниям автора, часть из которых мы обсудили

в предыдущих главах. Несмотря на это, определенная двусмысленность все же остается, двусмысленность, в конечном итоге объясняющаяся не столько не нашедшими своего решения загадками, разбросанными по многим отдельным пассажам «Гиерона», сколько тем фактом, что абсолютно ясное и однозначное согласие между содержанием и формой, между общим учением и случайным событием (например, беседой между двумя лицами) в принципе невозможно.

Учитывая преимущественно практический характер «тиранического» учения как учения политического, необходимо, чтобы один из собеседников, а именно ученик, был тираном. В равной мере необходимо, чтобы он был настоящим, а не потенциальным тираном. Если бы в роли ученика оказался только потенциальный тиран, учителю пришлось бы объяснять ему, как стать тираном, для чего он вынужден бы был дать ему наставление в несправедливости, тогда как учитель, имеющий дело с настоящим тираном, выполняет куда менее отвратительную задачу – указать своему подопечному путь к меньшей несправедливости. Зная о том, что изобретение большинства общеизвестных средств для сохранения тираннии предание приписывает тирану (Периандру, тирану коринфскому),¹ мы могли бы подумать, что самым естественным наставником в тираническом искусстве был бы великий тиран; однако сохранение тираннии и ее исправление – не одно и то же. Ксенофонт, очевидно, полагал, что учить тираническому искусству в соответствии с его пониманием этого искусства, т. е. искусству быть хорошим правителем в качестве тирана, по плечу только мудрецу, и что тиран вряд ли может быть мудр. Отсюда следует, что мудрец, дающий наставление в тираническом искусстве, не мог научиться этому искусству от тирана, подобно тому как Сократ, наставляющий в искусстве хозяйствования, воспринял его от превосходного хозяина. Иными словами, мудрый наставник в тираническом искусстве должен уметь обучить другого, опираясь только на свои силы и не прибегая ни к чьей помощи, или, что то же самое, он должен сам изобрести свой предмет.² Далее, мудрец мог бы передать своему ученику всю совокупность «тиранических» наставлений, как осуждение ти-

рании, так и учение о ее исправлении, однако Ксенофонт, по всей видимости, считал, что осуждение тирании, исходящее от тирана, произведет большее впечатление на среднего читателя.³ Наконец, и тиран мог бы начать разговор с жалоб на горький удел тиранов, побуждая своего мудрого собеседника дать ему советы. Это, однако, означало бы допустить, что у тирана могут быть мудрые друзья, которым он доверяет, и что он сам способен осознать, что ему необходим совет.⁴ Подведем итог сказанному: чем пристальнее мы рассматриваем альтернативы драматическому оформлению диалога, избранному Ксенофонтом, тем сильнее убеждаемся мы в разумности его выбора.

Однако этот выбор, каким бы разумным и даже необходимым он ни казался, ведет к тому, что Ксенофонт вкладывает свое осуждение тирании в уста человека, далекого от мудрости и выступающего против тирании единственно из эгоистического интереса, тогда как свое похвальное слово о тирании он отдает мудрецу, который приводит доводы в защиту тирании, не преследуя, по-видимому, никаких личных целей. Помимо того, осуждение тирании предшествует во времени похвальному слову в ее же адрес, а это значит, что осуждение не подкрепляется достаточными свидетельствами – ведь Гиерон не принимает в расчет тех возможностей, которые ближе к концу диалога обрисовывает Симонид, – тогда как похвала тирании, судя по всему, оглашается *en pleine connaissance de cause*. Иначе говоря, Ксенофонт вольно или невольно придал больше веса, по крайней мере на первый взгляд, похвале тирании, нежели ее осуждению. Возникает вопрос, стало ли это тольким неизбежным, хотя и косвенным, результатом соображений автора вроде тех, что разобраны выше, или таковы были его прямые намерения.

В какой-то момент можно подумать, что упомянутая двусмысленность объясняется самим решением Ксенофонта рассмотреть в своем диалоге вопрос об усовершенствовании тиранического правления: все сомнения были бы устранены, ограничиться он одним осуждением тирании. Однако сравнение диалогической разработки проблемы тирании у него и у Платона показывает, что такое предположение проходит мимо существ-

ва дела. Платон воздержался от того, чтобы давать наставления в тираническом искусстве, и доверил произнести свое осуждение тирании Сократу. Ценою, которую ему пришлось заплатить за такой выбор, было то, что свою похвалу тирании он доверил людям, не наделенным мудростью (Полу, Калликлу и Фрасимаху), которые по этой самой причине открыто восхваляли самое несправедливость тирании. Чтобы избежать подобного недоразумения, Ксенофонт тоже вынужден был заплатить свою цену: он обременяет мудреца задачей восхваления тирании. Эффективная диалогическая разработка темы тирании, не отягощенная разного рода неудобствами, невозможна. В самом деле, помимо вариантов, избранных соответственно Ксенофонтом и Платоном, существуют только две возможности: либо после восхваления тирании мудрецами следует порицание тирании людьми немудрыми, либо после осуждения тирании мудрецом следует похвала тирании из уст лишенного мудрости. Обе эти альтернативы сводятся на нет тем соображением, что последнее слово должно оставаться за мудрецами.

Уместнее было бы сказать, что значение и последствия Ксенофоновой похвалы тирании серьезно ограничиваются, причем не только обстоятельствами драматического оформления, но прежде всего тем фактом, что восхваляющий тиранию мудрец достаточно ясно дает почувствовать, каковы существенные недостатки тирании. Он описывает тиранию в самом лучшем ее варианте, но он заставляет нас понять, что даже наилучшая тирания страдает от серьезных изъянов. Эта подспудная критика тирании намного более убедительна, чем страстные обличения Гиерона, которые подчинены эгоистической цели и могут претендовать на буквальную достоверность, только если речь идет о наихудшем виде тирании. Чтобы уяснить в общих чертах характер и содержание Симоновой критики наилучшего возможного варианта тирании, необходимо всего лишь оценить результаты его предложений об исправлении тирании в свете данного Ксенофонтом – или Сократом – определения тирании. Тирания определяется в противопоставлении царской власти: царская власть – это власть, управляемая при добровольном повиновении граждан и в

соответствии с принятыми в каждом городе законами; тирания – это власть, отправляемая против воли граждан и согласующаяся не с законом, но только с волей правителя.⁵ Этим определением охватывается самая распространенная форма тирании, но не лучший ее вид. Наилучший вариант тирании – тирания, исправленная в соответствии с рекомендациями Симонида, – это уже не власть, не считающаяся с волей граждан. Вне всяких сомнений это власть, отправляемая с согласия подданных.⁶ Но она все же остается властью «без соответствия законам», иными словами, это власть абсолютная. Симонид, превозносящий наилучший вид тирании, избегает употреблять сам термин «закон».⁷ По своему существу тирания есть правление без законов, говоря точнее, единовластное правление без законов.

Прежде чем перейти к рассмотрению недостатков тирании в таком ее понимании, задержимся ненадолго на ее положительных качествах. Что касается самого тирана, Симонид без колебаний заявляет, что он вполне может быть совершенно счастлив. Более того, он не оставляет и тени сомнения в том, что тиран может быть добродетелен и даже обладать незаурядной добродетелью. Исправление тирании в том и состоит, чтобы несправедливого и порочного тирана, который всегда более или менее несчастлив, превратить в тирана добродетельного и потому счастливого.⁸ Если же говорить о подданных тирана, или о его городе, то Симонид со всей ясностью дает понять, что для них возможно полное счастье. Тиран и его подданные могут быть соединены узами взаимной доброты. С подданными добродетельный тиран обращается не как с малыми детьми, но как с товарищами и соратниками.⁹ Он не лишает их почестей.¹⁰ Они не подлежат разоружению, их воинский дух получает всяческое ободрение.¹¹ Но и наемники, без участия которых тирания вообще невозможна, с точки зрения города, не представляют собой нечто нежелательное: они позволяют городу доблестно вести войну.¹² Рекомендую тирану как можно шире использовать награды и поощрения, а также развивать сельское хозяйство и торговлю – хотя сельское хозяйство в несравненно большей степени, чем торговлю, – Симонид, похоже, попросту выска-

зывает свое одобрение той политике, которую Ксенофонт считал подходящей для благоустроенной общины. Отсюда создается впечатление, что тираническое правление, согласно Ксенофону, способно удовлетворять самым высоким политическим стандартам.¹³

Симонидова похвала благодетельной тирании, которая на первый взгляд кажется лишенной четких границ и риторически расплывчатой, при ближайшем исследовании обнаруживает исключительно тщательный подбор слов и следование весьма строгим рамкам. Точно так же, как Симонид избегает упоминать здесь понятие «закон», он избегает и понятия «свобода». Практическим следствием отсутствия законов, заставляет он нас понять, является отсутствие свободы: нет законов – нет свободы. Все конкретные предложения, сделанные Симонидом, или прямо вытекают из этой подразумеваемой аксиомы, или раскрывают свое политическое значение в ее свете. Так, например, советуя тирану рассматривать сограждан как товарищей и друзей, он не имеет в виду, чтобы тиран обращался с подданными как с равными или даже просто как со свободными людьми. Ведь и раб может быть товарищем точно так же, как человек свободный. Более того, Симонид прямо рекомендует тирану видеть в гражданах товарищей, а в друзьях – собственных детей,¹⁴ и если даже друзья его при этом остаются подчинены ему во всех отношениях, то граждане оказываются в подчиненном положении в еще более глубоком смысле. Только что упомянутый совет, помимо того, показывает, что Симонид в своей похвале тирании не заходит так далеко, чтобы добродетельный ее вид назвать «отеческим» правлением.¹⁵ Действительно, подданные творящего добро тирана не разоружены, однако по крайней мере в мирное время не сами они защищают себя от рабов и злодеев, как это принято у граждан свободных общин, но защиту им дает личная гвардия тирана.¹⁶ Они в буквальном смысле отдают себя на милость тирана и его наемников, так что им остается лишь надеяться и молиться, чтобы тиран сделался – или по-прежнему оставался – добрым. Истинный характер тирании даже в лучшем ее варианте с полной очевидностью проглядывает в «макиавел-

левском» предложении Симоида о том, чтобы приятные для окружающих вещи (такие как раздача наград) тиран делал сам, а исполнение наказаний доверял другим.¹⁷ Вряд ли есть необходимость говорить вслух, что нежелание тирана открыто брать на себя ответственность за назначение и исполнение наказаний не свидетельствует о какой-то особой мягкости подобного строя: нетиранические правители не таясь¹⁸ принимают на себя эту ответственность, потому что надежен их авторитет, источником которого служит закон. Точно так же и необычно широкое применение поощрений, особенно в интересах развития сельского хозяйства, служит, по всей видимости, «тиранической» цели – заставить подданных заниматься своими частными делами, вместо того чтобы совать нос в дела государственные.¹⁹ В то же время подобная система компенсирует отсутствие естественных побуждений для роста благосостояния граждан, объясняющееся непрочным характером прав собственности при власти тирана. Самый лучший из тиранов рассматривает отечество как свое личное владение. Возможно, такой подход предпочтительнее разорения родины и готовности довести ее до нищеты ради увеличения своего богатства, однако он с непреложностью означает, что даже наилучший тиран будет обращаться со своим отечеством как с частной собственностью, распоряжаясь таковой, естественно, по своему усмотрению. Поэтому собственнические права любого из граждан окажутся ничтожны при столкновении с правами тирана. Подданные будут в форме даров и добровольных пожертвований платить столько, сколько тиран сочтет необходимым.²⁰ И если тиран раздает награды и знаки отличия некоторым из них, из этого не следует, что он должным образом почитает граждан; он может желать обогащения граждан и располагать к тому всеми средствами, но он не может признать за ними «равенство в почете», ибо это было бы несовместимо с тираническим строем; мы вправе сказать с полной уверенностью, что свое неравенство в этом вопросе они ощущают постоянно.²¹

Впрочем, указанные недостатки, отягощающие тиранию даже в лучшем ее варианте, вовсе не обязательно рассматривать как решающие. Суждение Симоида – и Ксенофонта – о

сравнительной ценности наилучшей формы тирании определяется их мнением о том, какое значение следует придавать свободе. Что касается Симонида, то он, по-видимому, ничто не ценит так высоко, как почет и похвалу; при этом относительно похвалы он замечает, что она будет тем приятнее, чем свободнее люди, ее произносящие.²² Отсюда можно сделать вывод, что тирания, как бы она ни была совершенна, не способна вполне отвечать требованиям почета и похвалы. Тирану не дано насладиться почестями высшего порядка, так как подданные его не имеют свободы; с другой стороны, подданные тирана не отведдают всей меры причитающегося им почета по причинам, изложенным выше. Если же говорить о самом Ксенофонте, прежде всего необходимо напомнить, что свобода считалась специфической целью демократии – в отличие, прежде всего, от аристократии, целью которой признавалась добродетель;²³ при всем том Ксенофонт демократом не был. Взгляды Ксенофонта отражены в косвенно поддержанном Гиероном тезисе о том, что свобода не относится к числу предметов, волнующих мудреца.²⁴ Чтобы выяснить, каким могло быть отношение Ксенофонта к наилучшей, с точки зрения Симонида, форме тирании, нам следует учитывать отношения, которые последнюю связывают не со свободой, а с добродетелью.

Понятие «добродетель» встречается в «Гиероне» пять раз, и только в двух случаях из пяти речь при этом идет о людях.²⁵ Лишь однажды оно употребляется в применении к тирану и ни разу – при упоминании подданных тирана. Симонид советует тирану испытывать гордость за «счастье своего города», а не за «добродетель коней в своих колесницах»: добродетель города среди возможных целей тиранического правления он не называет. Можно уверенно сказать, что тиран отнюдь не исходит из того, что город, которым он правит, станет «превращать упражнение в аристократизме («калокагатии») в предмет государственной заботы».²⁶ Однако, как показывает пример жизни Сократа, даже в городах, не практикующих таким образом калокагатию, есть добродетельные люди. Поэтому вопрос о том, возможна ли – и до какой степени возможна – добродетель под властью тирана, остается открытым.

Творящий добро тиран готов будет отмечать наградами «доблесть в войне» и «справедливость в договорных отношениях»,²⁷ но поощрение доблести как таковой и справедливости как таковой все равно не делается предметом его заботы. Так подтверждается высказанная Гиероном мысль о том, что присутствие храбрых и справедливых среди подданных тирана нежелательно.²⁸ Только ограниченная, сниженная форма отваги и справедливости приличествует его подданным. Дело в том, что доблесть как таковая слишком сродни свободе, или любви к свободе;²⁹ справедливость же в чистом виде есть повиновение законам. Мера справедливости, пригодная для подданных тирана, – это наименее политическая из всех форм справедливости, та ее форма, которая наиболее отдалена от самого духа общественной жизни: это справедливость, соблюдаемая в договорных, сутобо частных отношениях.³⁰

Но как может добродетельный человек (а творящий добро тиран Симонид, как кажется, должен быть добродетелем) смириться с необходимостью пресекать своим подданным путь к достижению вершин добродетели? Осмыслим заново факты, изложенные в предыдущем параграфе. Что касается того факта, что Симонид допускает наличие у подданных тирана лишь ограниченной формы доблести и вовсе не приписывает им обладание храбростью, уместно будет напомнить, что в обоих Ксенофоновых перечнях добродетелей Сократа храбрость отсутствует.³¹ Что же до того, что Симонид не наделяет подданных тирана и простой справедливостью, не следует забывать, что справедливость может рассматриваться как составная часть умеренности, а Симонид прямо заявляет, что подданные тирана вполне могут обладать умеренностью.³² Если же говорить о том, что Симонид не наделяет подданных тирана добродетелью как таковой, то тут необходимо вспомнить, что слово «добродетель» не обязательно выражает родовое понятие, но может указывать и на вполне определенную конкретную добродетель, противопоставляемую, в частности, справедливости.³³ Как бы то ни было, вопрос о том, что думал Симонид по поводу добродетели при тиранической власти, находит окончательное разрешение в прямом заявлении Симонида, из ко-

того следует, что аристократ может жить, и притом вполне счастливо, под властью доброго тирана.³⁴ Во избежание превратного истолкования сделанного выше наблюдения о том, что подданные тирана в глазах Симонида обладают лишь ограниченными формами храбрости и справедливости, мы должны сопоставить его с тем обстоятельством, что в своей «Лакедемонской политике» Ксенофонт вообще не наделяет справедливостью в каком бы то ни было смысле слова даже спартанцев. Самое большее, что мы имеем право сказать, это то, что добродетель, возможная при тиране, будет иметь определенную окраску, оттенок, делающий ее отличной от добродетели республиканской. Можно сделать осторожное предположение, что место, на котором в республиканской добродетели стоит храбрость, в добродетели, приличествующей подданным превосходного тирана, должна занять умеренность, проистекающая из страха.³⁵ Никому, однако, не дано права выводить отсюда, что добродетель, присущая подданным доброго тирана, хоть сколько-то будет ниже достоинством, чем республиканская добродетель. До какой степени для Ксенофонта нехарактерно представление, что добродетель невозможна без свободы, нагляднее всего демонстрирует его восхищение Киром младшим, которого он при этом не колеблясь называет «рабом».³⁶

Коль скоро аристократ способен жить счастливо под властью доброго тирана, тирания, усовершенствованная в соответствии с советами Симонида, должна казаться строем, отвечающим самым требовательным, с точки зрения Ксенофонта, политическим стандартам. Чтобы вполне удостовериться, так ли это на самом деле, достаточно всего лишь оценить симонидовского превосходного тирана по критериям, вытекающим из данного Ксенофонтом – или Сократом – определения хорошего правителя. Добродетель хорошего правителя состоит в том, чтобы делать счастливыми тех, кем он правит. Цель хорошего правителя может быть достигнута при помощи законов, что и было выполнено наилучшим образом, согласно Ксенофону, в городе Ликурга, – или же посредством отправления власти без законов, то есть посредством тирании: творящий добро тиран, каким описывает его

Симонид, приносит своему городу счастье.³⁷ Не вызывает сомнений особая значительность того обстоятельства, что Ксенофонт приводит действительный пример счастья, достигнутого посредством законов (Спарта), в то время как в пользу счастья, созданного при помощи тирании, он не может предложить иного свидетельства, кроме обещаний поэта. Иными словами, для Ксенофонта исключительно велико значение того факта, что цели благого правителя с куда большей вероятностью будут выполнены благодаря законам, нежели посредством абсолютной власти. И тем не менее, даже это не сводит на нет того допущения, что власть законов в принципе не является существенным условием хорошей системы правления.

Ксенофонт не расточает многих слов на это предположение. Он выводит Симонида, который описывает тиранию в наилучшем ее варианте и объявляет, что тиран способен сделать свой город счастливым. Принимая во внимание ситуацию, в которой Симонид излагает свои воззрения на тиранию, оправданным представляется возражение, что слова его преследуют главную цель – успокоить несколько встревоженного тирана, и что в любом случае они апеллируют ad hominem и не должны восприниматься как прямое выражение собственных взглядов Ксенофонта. Это значит, что нам необходимо поразмышлять, до какой степени тезис о возможности соответствия тирании наивысшим политическим стандартам выдерживает критику с точки зрения политической философии Ксенофонта (или Сократа).

Начнем с того, что уже сама готовность Ксенофонта питать какие-то симпатии к тирании, как бы хороша она ни была, должна казаться весьма парадоксальной. Даже лучший вид тирании все же остается правлением без законов, тогда как справедливость, по сократовскому определению, отождествляется с законностью, или повиновением законам.³⁸ Таким образом, любая форма тирании, казалось бы, непримирима с требованиями справедливости. С другой стороны, если бы оказалось, что ставить знак тождества между понятиями «справедливое» и «законное» не вполне правомерно, если бы «все, что свершается в соответствии с законом было (только) в некотором

роде (πῶς) справедливо»,³⁹ то тирания стала бы морально возможной. Законы, которыми определяется степень законности того или иного события, суть правила поведения, принятые по соглашению граждан.⁴⁰ «Граждане» могут представлять собой «большинство» или «немногих»; «немногие» могут означать либо богатых, либо добродетельных. Таким образом, содержание законов и, следовательно, самой категории законности зависит от политического строя, существующего в том обществе, для которого эти законы предназначаются. Мог ли Ксенофонт или изображенный им Сократ допускать мысль о том, что различие между законами, зависящими от ущербного политического строя, и законами, вытекающими из хорошего строя, не имеет никакого значения постольку, поскольку речь идет о справедливости? Разве согласились бы они с тем, что правила, установленные монархом, а значит, не волей «граждан», не могут быть законами?⁴¹ Помимо того, разве с точки зрения справедливости совершенно безразличным будет ответ на вопрос, являются ли предписания закона разумными или неразумными, нацеленными на добро или зло? Наконец, разве не важно для соблюдения справедливости, каким образом законы, созданные законодателем (большинством, меньшинством, монархом), доносятся до прочих членов общества – вменяются ли они им насильно или по добровольному их согласию? Ни Ксенофонт, ни Сократ в его сочинениях не высказывают вслух вопросов, подобных только что прозвучавшим, – ими задается у Ксенофонта только молодой и неосторожный Алкивиад, который, впрочем, был учеником Сократа в то самое время, когда он поднимал эти вопросы; только Алкивиада, но не Сократа Ксенофонт изобразил задающим сократический вопрос: «Что такое закон?».⁴² На сомнения Сократа относительно безоговорочного отождествления справедливости с законностью косвенно указывает, однако, тот факт, что, с одной стороны, он относится к постановлениям «законодателя» Крития и его друзей как к «закону», которому, по собственным его словам, он готов подчиниться; а с другой стороны, на деле он не подчиняется этому предписанию по той самой причине, что оно «противно законам».⁴³ Но и помимо соображений того рода, что

отождествление понятий «справедливое» и «законное» ведет к невозможности провести очевидно необходимое различие между справедливыми и несправедливыми законами, существуют такие элементы справедливости, которые с неизбежностью выходят за рамки, заданные измерением законности. Например, неблагодарность, хотя она и не может быть названа незаконной, несправедлива.⁴⁴ Справедливость в делах – распределительная справедливость Аристотеля в чистом виде, – которая возможна и при тиране, в силу этой самой причины по существу своему независима от закона. Все отмеченное выше побуждает Ксенофонта предложить иное, более адекватное определение справедливости, согласно которому справедлив тот человек, кто никому не вредит, но помогает всякому, кто имеет с ним дело. Иными словами, быть справедливым попросту означает творить добро.⁴⁵ Если, таким образом, справедливость в существе своем надзаконна, власть без закона вполне может быть справедлива: справедлива и добродетельная абсолютная власть. Абсолютная власть человека, который знает, как править, власть прирожденного правителя на деле будет превосходить власть законов постольку, поскольку хороший правитель – это живой и «зрячий» закон,⁴⁶ тогда как сами законы «незрячи», а законная справедливость слепа. В то время как хороший правитель с необходимостью творит добро, законы вовсе не обязательно благотворны. Не говоря уже о тех из них, которые в самом деле дурны и вредны: даже хорошие законы страдают от такого недостатка, как «слепота». Итак, тирания – это абсолютное единовластное правление. Следовательно, власть во всем хорошего тирана предпочтительнее власти законов и справедливее таковой. Способ, каким Ксенофонт решает проблему закона, его понимание сущности закона, его ответ на им же поставленный сократический вопрос «что есть закон?», – все это дает ему право и заставляет его согласиться с тем, что тирания в принципе может удовлетворять самым взыскательным политическим стандартам. То, что в «Гиероне» больше веса придается похвале тирании, нежели осуждению ее, представляет собой, таким образом, нечто большее, чем просто побочное следствие решения Ксенофонта изложить свое учение о тирании в форме диалога.

Однако Симонид идет гораздо дальше простой похвалы в адрес благодетельной тирании: он в самых недвусмысленных выражениях восхваляет существующее только в надеждах благотворное правление тирана, прежде совершившего немалое число преступлений. Тем самым он косвенно признает, что достойные похвалы качества, какими обладает тирания в лучшем ее варианте, нисколько не умалятся оттого, что образ действий, каким тиран первоначально добился власти и каким он правил прежде своего обращения, несправедлив. Будь Ксенофонт легитимистом или конституционалистом, это помешало бы ему полностью принять суждение Симоноида о тирании. Но Сократ, каким видит его Ксенофонт, не оставляет сомнений в том, что для него существует только одно оправдание власти – только знание, но не сила, обман или избрание (или, добавим мы, наследование) делает человека царем и правителем. Если дело обстоит так, «конституционная» власть, в частности, власть, черпающая свою санкцию из выборов, по существу не более легитимна, нежели власть тираническая, власть, проистекающая от силы и обмана. Тираническое правление, как и правление «конституционное», будет легитимно лишь в той мере, в какой тиран или «конституционные» правители готовы слушать советы того, кто «хорошо говорит» из-за того, что он «хорошо думает». При всех обстоятельствах правление тирана, который, придя к власти путем обмана и насилия, оставив позади себя бесчисленные злодеяния, после всего этого внемлет советам разумных людей, в существенном смысле более легитимно, чем правление выборных магистратов, не желающих слушать подобные предложения, – иными словами, оно более легитимно, нежели правление выборных магистратов как таковое. Ксенофонт Сократ так мало привержен идее «конституционализма», что ему ничего не стоит назвать здравомыслящих мужей, дающих тирану советы, «союзниками» последнего. Это значит, что его представления об отношениях мудреца с тираном почти совершенно совпадают с представлениями на сей счет Симоноида.⁴⁷

Хотя Ксенофонт, видимо, полагал, что исполненная благих целей тирания – или власть тирана, внемлющего советам мудрецов, – предпочтительнее власти законов либо вообще власти выборных магистратов, он в то же время, судя по всему, предполагал, что тирания в наилучшей ее форме вряд ли осуществима, если и осуществима в принципе. Красноречивее всего об этом говорит отсутствие не только в «Гиероне», но и во всем корпусе сочинений Ксенофонта каких бы то ни было указаний на живших в действительности благодетельных и счастливых тиранов. Правда, в «Воспитании Кира» по ходу дела он рассказывает о тиране, который, как кажется, был счастлив,⁴⁸ но он отнюдь не говорит, что тот был добродетелен и полон заботы о других. Важнее же всего, что указанный правитель не был греком: очевидно, среди греков шансы даже наилучшей тирании на успех особенно малы.⁴⁹ Причина, заставляющая Ксенофонта смотреть столь скептически на перспективы наилучшего вида тирании, становится понятной благодаря одной характерной черте, объединяющей обе тематические разработки вопроса о наилучшей тирании, которые мы находим в его произведениях. Как в «Гиероне», так и в «Меморabiliaх» тиран предстает перед нами правителем, которому, чтобы стать правителем в полной мере, хорошим правителем, требуется руководство со стороны другого человека; сам по себе даже наилучший тиран – это несовершенный правитель, власть которого неэффективна.⁵⁰ Быть тираном, называться тираном, а не царем, – это значит показать свою неспособность преобразовать тиранию в царскую власть, превратить титул, повсеместно почитаемый неполноценным, в титул, правомерность которого общепризнанна.⁵¹ Вытекающий отсюда недостаток безоговорочного авторитета последствием своим имеет такую неотъемлемую черту тиранического правления, как более высокая степень насильственности и, соответственно, меньшая устойчивость его по сравнению с правлением нетираническим. Поэтому ни один тиран не может отказаться от личной гвардии, преданной ему сильнее, чем городу, и позволяющей ему удерживать свою власть вопреки желаниям обитателей последнего.⁵² Соображения, подобные

этим, объясняют, почему Ксенофонт (или его Сократ) на практике – по крайней мере до тех пор, пока речь идет о греках, – предпочитает тирании власть законов и почему он, опять-таки на практике, отождествляет справедливость с законностью.

«Тираническое» учение – учение, исповедующее ту точку зрения, что добродетельная тирания, даже в том случае, если первоначально она была установлена путем обмана и насилия, заслуживает положительной оценки, это учение, исходя из всего сказанного выше, имеет чисто теоретическое значение. Оно представляет собой не более чем максимально заостренную форму отражения проблемы закона и легитимности. Обвинение Сократа в том, что он якобы научал своих спутников делаться «тираническими», вне всяких сомнений объясняется банальным недоразумением, когда большинство приняло теоретические рассуждения за практическое предложение. Однако даже этот теоретический тезис со всей неизбежностью избавлял своих приверженцев от безоговорочной верности, к примеру, афинской демократии, ибо он не позволял им более верить в то, что демократия в принципе является наилучшим политическим строем. Он мешал им оставаться «хорошими гражданами» (в наиболее точном смысле этого выражения)⁵³ при демократическом правлении. Ксенофонт даже не пытается защитить Сократа от обвинений в том, что он будто бы внушал молодым снисходительный и презрительный взгляд на политический строй, установившийся в Афинах.⁵⁴ Стоит ли и говорить о том, что обсуждаемый здесь тезис, пусть и чисто теоретический, должен был стать для своего обладателя источником неудобств в любом городе, находящемся не под властью тирана, – иными словами, почти во всяком реальном городе. Готовность Сократа и Ксенофонта согласиться с «тираническим» учением может в таком случае объяснить, почему они сделались подозрительны своим согражданам, и хотя бы в какой-то степени дать ответ на вопрос, почему Сократ был приговорен к смерти, а Ксенофонт – к изгнанию.

Одно дело – поддерживать теоретический тезис о тирании, совсем другое – излагать его публично. Любое изложение в письменной форме всегда в большей или меньшей сте-

пени будет изложением публичным. «Гиерон» «тиранического» учения не излагает. Но он позволяет читателю и даже побуждает его к тому, чтобы извлечь это учение из тех писаний, где Ксенофонт говорит от своего имени или развивает взгляды Сократа. Только будучи прочитаны в свете вопроса, поставленного в «Гиероне», соответствующие отрывки из других сочинений Ксенофонта открывают подлинное свое значение. «Гиерон» же, пусть и не напрямую, проливает свет на условия, при которых становится возможным изложение «тиранического» учения. Если город в существе своем определяется как общество, скрепленное и управляемое законом, «тираническое» учение для его гражданина как гражданина не существует. Конечная причина того, почему сам тиран Гиерон подвергает тиранию решительному осуждению, кроется в том, что в глубине своей даже он остается гражданином.⁵⁵ Вот почему Ксенофонт вложил единственную когда-либо им написанную похвалу тирании в уста «чужеземца», человека, не обремененного гражданскими обязанностями, который к тому же оглашает свою похвалу тирании не публично, но в сугубо частном разговоре с тираном, преследуя при этом цель, служащую ему почти идеальным оправданием. Сократ не считал чем-то хорошим, чтобы мудрец выступал в роли просто чужеземца, «гостя»;⁵⁶ сам он был гражданином-философом. Поэтому вряд ли было бы уместно при любых обстоятельствах изобразить его восхваляющим тиранию. В этом смысле нельзя говорить о каком-то фундаментальном различии между Ксенофонтом и Платоном. Платон доверил свои рассуждения о проблематичном характере «власти законов» чужеземцу: его Сократ молчит об этом грозном, если не сказать внушающем трепет, предмете точно так же, как молчит о нем Сократ у Ксенофонта.⁵⁷ Симонид в корпусе сочинений Ксенофонта играет роль, сравнимую с ролью Элейского гостя в платоновском корпусе.

V

Два образа жизни

Первоочередный предмет разговора, изложенного в «Гиероне», – не усовершенствование тиранического правления, но различие между тиранической и частной жизнью в том, что касается человеческих удовольствий и страданий. Вопрос об этом различии в нашем контексте идентичен вопросу о том, предпочтительнее ли тираническая жизнь жизни частной, или *vice versa*. В той мере, в какой понятие «тиран» может быть заменено понятием «правитель», а жизнь правителя приравнена к политической жизни в строгом смысле слова,¹ вопрос, обсуждаемый в «Гиероне», сводится к сравнительной желательности, с одной стороны, жизни правителя, или политической жизни, а с другой стороны – частной жизни. Но как бы мы ни формулировали центральный вопрос диалога, в любом случае он представляет собой лишь особую форму фундаментального сократического вопроса о том, как следует жить человеку, или какой образ жизни предпочтительнее других.²

В «Гиероне» различие между тиранической и частной жизнью обсуждается в форме разговора, в котором участвуют тиран и частный человек. Это означает, что один и тот же предмет рассматривается с двух разных точек зрения. Непосредственное всего он преподносится читателю в прямых высказываниях двух персонажей на заданную тему. Однако неверно было бы исходить из того, что тот или иной из них может буквально оглашать мысли Ксенофонта на сей счет. Впрочем, ошибочным было бы считать, и что каждый из персонажей говорит вслух именно то, что думает сам: Гиерон опасается Симонида, а Симонид руководствуется педагогическими целями. Более откровенно, хотя и менее наглядно Ксенофонт выражает свои взгляды при помощи организации действия в диалоге, посредством тех поступков, которые персонажи совершают молча, и мыслей, которые они обнаруживают лишь непреднамеренно и случайно, а также путем выявления, в соответствии с собственным замыслом, реального

контраста между тираном Гиероном и частным человеком Симонидом. В той мере, в какой Гиерон выдает себя как гражданин в самом радикальном смысле слова, а Симонид столь же необратимо занимает позицию чужеземца, диалог оказывается изображением контраста между гражданином и чужеземцем. В любом случае Симонид – это не только «частное лицо»,³ и он не может считаться заурядным представителем частной жизни. Как бы ни старался он умолчать о своем собственном образе жизни, своими делами и самим фактом своего существования он проявляет себя как мудрец. Если принять во внимание особенности драматической структуры диалога, мы увидим в нем попытку противопоставить тираническую жизнь, или жизнь правителя, не просто частной жизни, но жизни мудрого человека.⁴ Говоря конкретнее, это попытка противопоставить просвещенного тирана, тирана, который восхищается, или желает восхищаться мудрецами, мудрецу, который снисходит до беседы с тиранами.⁵ В конце концов оказывается, что диалог служит цели противопоставления именно этих двух жизненных путей: политической жизни и жизни, посвященной мудрости.⁶

Можно было бы возразить, что с точки зрения Ксенофонта нет никакой противоположности между мудрецом и правителем: в строгом смысле слова правитель – это тот, кто знает, как править, кто обладает самым благородным видом знания, кто способен научить других наилучшему, – а такое знание неотлично от мудрости.⁷ Даже если бы подобное возражение было защищено от любых сомнений, все равно сохранялось бы неприкосновенным различие между мудрецом, или правителем, который желает править или уже находится у власти, и мудрецом, или правителем (например, Сократом и поэтом Симонидом), который не желает править и не участвует в политических делах, но ведет уединенную жизнь, отдавая время досугу.⁸

Ничто не служит более впечатляющей иллюстрацией двусмысленности, какой отмечен весь диалог «Гиерон», чем то обстоятельство, что главный поставленный в нем вопрос так и не получает ясного и окончательного ответа. Чтобы

найти этот окончательный ответ, содержащийся в диалоге лишь имплицитно, нам следует начать с прямых, хотя бы и предварительных ответов. Обсуждая как явные, но предварительные ответы, так и ответы неявные и окончательные, мы должны различать между ответами, которые дает каждый из двух персонажей, потому что у нас нет никакого права предполагать, что Гиерон и Симонид находятся в согласии друг с другом.

Прямой ответ Гиерона сводится к тому, что частная жизнь безусловно и во всех отношениях предпочтительна по сравнению с жизнью тиранической.⁹ Однако он не может опровергнуть утверждения Симонида, что тираны имеют больше власти делать те вещи, благодаря которым люди завоевывают любовь; вместе с тем в какой-то момент он признается, что быть любимым – самое ценное и достохвальное приобретение из всех возможных. Правда, он ловко парирует, говоря, что тираны гораздо скорее, чем обычные люди, вызывают и ненависть к себе, однако Симониду удается заглушить и это возражение, подспудно проведя различие между хорошим, или благоразумным тираном, и дурным, то есть глупым тираном. В последней своей реплике Гиерон признает, что правитель и тиран могут завоевать привязанность своих подданных.¹⁰ Стоит согласиться с положением Гиерона о том, что любовь, точнее, обретение любви окружающих представляет собой самый предпочтительный из всех предметов, и доводы Симонида приведут нас к выводу, что жизнь добродетельного тирана в наиболее важном отношении предпочтительна по сравнению с частной жизнью. Так как этот вывод следует из основной посылки всех рассуждений Гиерона и в конце концов не встречает с его стороны возражений, мы можем рассматривать его как окончательный ответ тирана.

Ввиду того, что Гиерон менее мудр и обладает менее глубокими знаниями, чем Симонид, его ответ куда менее важен, чем ответ поэта. Симонид начинает с утверждения о том, что тираническая жизнь превосходит жизнь частную во всех отношениях. Вскоре он оказывается вынужден – или способен – признать, что тираническая жизнь не во всех отношениях сто-

ит выше жизни частного лица. Однако он, судя по всему, остается тверд в том, что в наиважнейшем отношении тираническая жизнь все-таки частную жизнь превосходит: ничто не восхваляет он так высоко, как почести, причем тираны, настаивает он, почитаемы превыше всех прочих людей.¹¹ Принимая во внимание отмеченное им в дальнейшем различие между хорошим и дурным тираном, мы можем сформулировать его тезис в окончательном виде следующим образом: жизнь добродетельного тирана превосходит частную жизнь в самом главном отношении. Похоже, что Симоид и Гиерон приходят к одному и тому же заключению, отправившись от разных посылок.

При более внимательном изучении, однако, обнаруживается, что Симоидова похвала тиранической жизни двусмысленна. Для того, чтобы уяснить взгляд Симоида на вещи, мы должны прежде всего отличать действительно сказанное им от того, что он сказал по мнению Гиерона.¹² Во-вторых, нам следует провести различие между тем, что Симоид сказал в первой части диалога, где он скрывал свою мудрость, и тем, что он говорит во второй части, где участие его настолько заметнее, чем в первой части, и где он ведет речь уже не как несколько застенчивый ученик, но с уверенностью в себе, присущей учителю. Особое значение надлежит придать тому обстоятельству, что самое энергичное заявление Симоида о превосходстве тиранической жизни звучит в первом же разделе диалога, в котором он утаивает свою мудрость глубже, чем в любом из последующих разделов.¹³

Симоид начинает с утверждения о том, что тираны испытывают намного больше удовольствий всех видов, чем обычные люди. Вскоре после этого он признает, что в некоторых менее важных отношениях, хотя и не во всех из них, частную жизнь следует предпочесть жизни тиранической. Возникает вопрос, действительно ли он попросту берет свои слова назад или всего лишь снабжает свой общий тезис, заявленный вначале, оговорками, – верит ли он, что тираническая жизнь превосходит частную жизнь в самом главном отношении? Симоид так и не дает на этот вопрос внятного ответа.

Когда дело доходит до сопоставления тиранической и частной жизни в том, что касается предметов более важных, нежели телесные удовольствия, он выражается намного более сдержанно, чем в первоначальном своем общем заявлении. В частности, рассуждая о почестях, он, перечислив различные способы, какими люди выражают почтение к тиранам, в конце концов говорит: «Ибо таково обхождение подданных с тиранами и вообще со всеми, кого они почитают в каждом отдельном случае». Тем самым он, похоже, дает понять, что самая выдающаяся из почестей не является исключительной привилегией тиранов. С другой стороны, почти сразу же после этого он восклицает: «Почет, оказываемый вам (т. е. тиранам), превосходит достижимое для (всех) других людей». То, что он говорит в первой части диалога, отстраненному читателю «Гиерона», в отличие от крайне обеспокоенного собеседника Гиерона, вполне может показаться чем-то двусмысленным и непоследовательным.¹⁴ Во второй части он нигде прямо не утверждает, что тираническая жизнь превосходит жизнь частного лица в вопросе о величайшем удовольствии. Он в самом деле заявляет, что жизнь тиранов стоит выше частной жизни в том, что касается любви. Однако ни разу на всем протяжении диалога он не говорит, что любовь или дружба представляет собой наиболее приятную из всех вещей.¹⁵

Чтобы приблизиться к более точной формулировке возникающего тут затруднения, начнем снова с того ключевого факта, что ни один предмет не удостоился от Симонида столь высокой похвалы, как почести. Его речи в первой части диалога достигают кульминации в утверждении, что наиболее существенное различие между породой, именуемой «реальный человек» (*ἀνθρώπος*), и другими видами живых существ, включая, разумеется, и обыкновенных людей, состоит в стремлении к почестям, которое характерно для первых, и в вытекающем из этого утверждении предположении о том, что самые выдающиеся почести предназначаются правителям, если и не тиранам в особенности. Правда, когда в том же самом контексте Симонид восклицает, что ни одно из человеческих удовольствий не превосходит удовольствия, приистекающего от почес-

тей, он тем самым, как кажется, допускает, что другие людские удовольствия могут по крайней мере сравниться с вышеназванным.¹⁶ С другой стороны, впрочем, он нигде напрямую не исключает возможности того, что удовольствие не является единственным или решающим критерием. Мы уже отмечали, что во второй части диалога акцент потихоньку смещается с удовольствия на категории блага и благородства.¹⁷ Происходящая перемена достигает высшей точки в последней реплике Симонида (11.5-15). В начале ее он ясно указывает, что самое благородное и великое состязание, участие, а значит, и победа в котором доступна для смертных, составляет исключительный удел тиранов: победа в этом состязании заключается в обеспечении наивысшего счастья городу, которым править. Таким образом Симонид заставляет читателя поверить, будто речь идет о том, что никто из людей, за исключением правителя, не в силах достичь вершин счастья: разве может что-нибудь соперничать с победой в благороднейшем и величайшем состязании? Ответ на этот вопрос дается в заключительной фразе, гласящей, что Гиерон, сделавшись благодетелем для своего города, станет обладателем самого благородного и самого благословенного достоинства, какое возможно для смертных: он будет счастлив, не вызывая у других зависти. Симонид не говорит, что благороднейшим и благословеннейшим достоянием, доступным людям, является победа в самом благородном и великом состязании между ними. Он не говорит даже того, что стать счастливым, не вызывая зависти, невозможно, не сделав в высшей степени счастливым подвластный себе город. Пока того требовали обстоятельства, у него были самые веские причины восхвалять добродетельного правителя сколь возможно энергично и откровенно. Воздерживаясь от прямого отождествления идеи, выраженной словами «сделать свой город в высшей степени счастливым», с «благороднейшим и благословеннейшим достоянием», он, видимо, дает понять, что возможности для достижения блаженства существуют и за пределами политической жизни. Об этом, как кажется, говорит сам склад последней фразы. Крестьяне и ремесленники, хорошо исполняющие свою работу, довольные своей долей и наслаждаю-

щиеся простыми радостями жизни, будут счастливы, не вызывая зависти, по меньшей мере с такой же вероятностью, что и богатые и могущественные властители, как бы ни были последние добродетельны.¹⁸ То, что верно для обыкновенных людей, в равной мере справедливо и для любого другого человеческого типа, в том числе и для того типа, который должен представлять особый интерес в данной диалогической ситуации, а именно, для тех, кто приходит продемонстрировать перед тираном свою мудрость, а также прекрасные и достойные вещи, которыми они обладают, кто участвует в прелестях придворной жизни и вознаграждается с царственной щедростью.¹⁹ Высшая цель, которой величайший правитель смог бы достичь, лишь совершив необычайные усилия, как кажется, лежит в пределах легкой достижимости для любого частного человека.

Такая интерпретация дает повод для весьма веского возражения. Мы даже не будем настаивать на том, что «счастье» в последней фразе Симонида («будешь счастлив, не вызывая зависти») вполне может означать «обладание властью и богатством»,²⁰ причем даже Гиерон не сумел бы отрицать, что в отношении власти и богатства тираны превосходят обычных людей. В самом деле, Симонид под счастьем мог разуметь непрерывную радость и удовлетворенность.²¹ Достаточно сказать, что именно ввиду существенной неоднозначности выражения «быть счастливым» смысл заключительной фразы Симонида решающим образом зависит от ее второй части, то есть от слов «не вызывая зависти». Каково значение этого словосочетания для решения ключевого вопроса, становится ясно, как только мы напомним себе о следующих обстоятельствах: что задача «Гиерона» заключается в противопоставлении правителя не просто частным людям вообще, но мудрецам; что высшим воплощением мудрости служит Сократ; наконец, что Сократ был подвержен и пал жертвой зависти со стороны своих сограждан. Коль скоро добродетельный правитель может быть «счастливым», не вызывая зависти, тогда как даже «счастье» Сократа сопровождалось завистью,²² политическая жизнь, жизнь правителя и тирана должна казаться неоспоримо превосходящей жизнь мудреца. В этом случае окажется, что произнесенная Симонидом похвала

тирании, несмотря на иронические преувеличения и педагогические цели, им преследуемые, в глубине своей совершенно серьезна. Истинное счастье – именно такой представляется мысль Ксенофонта – возможно только на основе достоинства и превосходства, но видов истинного достоинства в конечном итоге только два: достоинство правителя и достоинство мудреца. Все наделенные каким-либо превосходством люди служат мишенью для зависти именно в силу своего достоинства. Однако правитель, и в этом его отличие от мудреца, имеет возможность расплатиться за свое превосходство, став слугою всех своих подданных: трудолюбивый и добродетельный правитель, а не прячущийся в тени мудрец способен положить предел зависти.²³

Не следует слишком легко принимать все это на веру. Нечего и говорить, что перспективы Гиерона, неосуществимы. Ксенофонту слишком хорошо было известно, что если и существуют какие-то формы превосходства, которые не делают своих обладателей предметом зависти, то политической власти, даже самой добродетельной, среди таковых не окажется. Выражаясь несколько по-иному, если это и правда, что тот, кто желает доброго к себе отношения, должен сперва сам продемонстрировать свою доброту, никак нельзя быть уверенным, что за его доброту ему не оплатят неблагодарностью.²⁴ Мысль о том, что человек, наделенный неким превосходством, но не преуспевший в сокрытии этого превосходства от чужих глаз, может избежать зависти, несомненно представляет собой заблуждение. Она весьма кстати в качестве кульминации создаваемого иллюзорного образа тирана, который счастлив, потому что добродетелен. Уместность ее заключается именно в том, что она делает все это иллюзорное построение объяснимым как временное заблуждение мудреца, иными словами, как нечто более значительное, нежели благородная ложь, придуманная ради пользы неразумного ученика. Будучи мудр, он в высшей степени счастлив, но в равной степени он и подвержен чужой зависти. Блаженство его казалось бы совершенным, если бы только он мог избежать зависти. Если бы правдой было то, что только опыт способен полностью раскрыть харак-

тер тиранической жизни – именно это допущение служит основой построения всего внешнего порядка рассуждений в «Гиероне», – мудрец не мог бы пребывать в абсолютной уверенности насчет невозможности для добродетельного тирана оставаться вне досягаемости для зависти. Он мог бы позволить себе надежду, что сделавшись добродетельным тираном, т. е. на деле осуществляя тираническое, или царственное искусство, проистекающее из мудрости (если оно и вовсе не тождественно мудрости), тот сумеет избежать зависти, сохранив при этом свое превосходство. Кульминационное заявление Симонида о том, что, последовав его совету, Гиерон сделается счастлив, не вызывая зависти, косвенно указывает на единственную причину, из-за которой хотя бы на мгновение можно вообразить себе мудреца, пожелавшего стать правителем или исполнившего зависти к тому, кто властвует умело. Тем самым обнаруживается та истина, которая лежит в основе Гиеронова страха перед мудрецами: этот страх коренится в ложном истолковании природы переходящего желанья, посетившего мудреца. В то же время очевидной становится и постоянная озабоченность самого Гиерона: его непонимание проявляется как естественный результат тяжких страданий, которые он испытывает из-за осознания зависти других людей к его счастью. Наконец, очевидной становится и причина, в силу которой Симонид в принципе неспособен завидовать Гиерону. Дело в том, что ирония заключительной фразы Симонида заставляет читать ее в первую очередь следующим образом: если совершенному правителю *per impossibile*, в порядке невозможного и удастся избежать зависти, сама его недосыгаемость сделает его жертвой опять-таки зависти; перестав страдать от зависти толпы, он станет предметом зависти для мудрецов. Ему будут завидовать за то, что он свободен от зависти. Симонид мог бы стать для Гиерона опасным только в том случае, если бы Гиерон последовал его советам. Выразительное молчание Гиерона в финале диалога служит самым красноречивым ответом на все следствия, вытекающие из последней реплики Симонида.

Как бы то ни было, мудрецы не завистливы, а если кто-то завидует им, это нисколько не вредит их счастью и блаженству.²⁵ Даже если бы они согласились признать, что жизнь правителя в каком-то отношении и превосходит жизнь мудреца, им все равно казался бы нерешенным вопрос, оправданна ли цена, которую приходится платить за это превосходство. Единственный путь, на котором правитель может избежать зависти, – это жизнь, полная непрестанной деятельности, забот и тревог.²⁶ Правитель, чья специфическая функция – «делать», или «делать хорошо», должен служить всем своим подданным. Сократу же, чья функция – «говорить», или обсуждать, не приходится вступать в беседу ни с кем кроме тех, с кем ему нравятся вести разговор. Только мудрец свободен.²⁷

Иными словами, заключительная реплика Симонида не предполагает той точки зрения, что политическая жизнь предпочтительнее жизни частной. Этот вывод подтверждается осторожным подбором выражений, в которых Симонид описывает характер счастья, незатронутого завистью. Он именует его «благороднейшим и благословеннейшим достоянием, какое встречается среди смертных». Он не называет его наивысшим благом. Самое благородное и благословенное для людей достояние есть безусловно достойный предмет выбора, но существуют и другие вещи, достойные быть избранными в равной или в еще большей мере. Можно даже сомневаться, действительно ли подобный предмет является самым предпочтительным из всех «достояний» вообще для кого бы то ни было. Евтидем, отвечая на вопрос Сократа, говорит, что свобода – самое благородное и великолепное приобретение для реальных людей и для городов. Старший Кир в речи, обращенной к персидской знати, заявляет, что самое благородное и самое «политическое» достояние состоит в получении удовольствия от похвалы. Сам Ксенофонт убеждает Севта в том, что для истинного мужа и в особенности для правителя нет более благородного и блистательного приобретения, нежели добродетель, справедливость и благородство. Антисфен самым изысканным и роскошным приобретением называет досуг.²⁸ Сократ, со своей стороны, утверждает, что наилучшим, пригодным на все приобретением будет хороший друг

и что нет для свободного человека более приятного приобретения, чем занятия сельским хозяйством.²⁹ В чем Симоид у Ксенофонта соглашается с Сократом у Ксенофонта же, а по сути дела – и с самим Ксенофонтом, так это в том, что ни один из них не описывает «неомраченного завистью счастья» ни в качестве самого приятного для людей приобретения, ни в качестве самого благородного приобретения для реальных мужей, ни в качестве просто наилучшего приобретения и достоинства.³⁰ Здесь нет нужды вдаваться в обсуждение вопроса о том, как Ксенофонт мыслил себе точное соотношение между понятиями «приобретение» и «благо». С достаточной уверенностью можно исходить из того, что он употреблял слово «приобретение» большей частью в менее буквальном его значении, согласно которому всякое приобретение является благом лишь условно, т. е. в том только случае, когда владелец знает, как им распорядиться, точнее, как воспользоваться им надлежащим образом.³¹ Постольку, поскольку дело обстоит именно так, даже абсолютно наилучшее приобретение не будет идентично высшему благу. В то время как люди вообще склонны отождествлять наилучшее приобретение с величайшим благом, Сократ со всей отчетливостью проводит различие между тем и другим. Согласно его взгляду на вещи, высшим благом вообще является мудрость, тогда как для человека высшее благо – образованность,³² а наилучшее приобретение – верный друг. Образованность не может быть величайшим благом как таковым, потому что боги в образовании не нуждаются. Образование, точнее, превосходнейший его вид, то есть наставление в мудрости, есть величайшее благо для людей, т. е. для человека как такового – в той мере, в какой он не выходит за рамки человеческого и не приближается к божеству: бог один просто мудр без каких-либо оговорок.³³ Мудрый человек, или философ, в какой-то мере причастный к высшему благу, благословен уже этим, хотя он и не обладает «благороднейшим и благословеннейшим достоянием, доступным для смертных».

«Гиерон» хранит молчание относительно статуса мудрости. Хотя в диалоге весьма подробно и откровенно говорится о различных видах удовольствия, мы ничего не слышим здесь об особых удовольствиях мудрецов, таких, например, как

дружеская беседа.³⁴ Молчит он и об образе жизни, который избирают мудрые. Это умолчание нельзя объяснить тем, что предмет, составляющий тему диалога, – это сравнение жизни правителя не с жизнью мудреца, но с частной жизнью в широком смысле слова. Дело в том, что хотя тему сочинения, которое следует считать параллельным нашему диалогу, т. е. «Домостроя», составляет хозяйственный человек, или управление имуществом, центральная его глава посвящена самому разительному противопоставлению жизни человека хозяйственного (в данном случае – правителя) сократическому образу жизни. Сдержанность «Гиерона» касательно природы мудрости объясняется тем, что цель диалога – точнее говоря, цель Симонида, – требует, чтобы понятие мудрости оставалось окутано привычной для него двусмысленностью. Если мы, однако, примем во внимание всю глубину согласия, в котором Сократ и Ксенофонт пребывают с Симонидом относительно тирании, у нас будут все основания вменить Ксенофонтову Симониду сократическую точку зрения, с которой Ксенофонт нигде не вступает в разногласия и согласно которой мудрость представляет собой высшее благо. Все, что Симонид в заключительной своей речи говорит в похвалу жизни правителя, вне каких-либо сомнений вполне соответствуют воззрениям Сократа.

В «Гиероне» Ксенофонт обозначает свое видение мудрости только при помощи мимоходных замечаний, вложенных в уста Симонида, а также посредством организации драматического действия диалога. Симонид говорит о двух способах «заботы» о делах насущных, которые ведут к удовлетворению: во-первых, это наставление в наилучшем предмете (или научение тому, какие предметы должно признать наилучшими); во-вторых, похвала и воздание почестей тому, кто более всех преуспел, упражняясь в делании наилучшего. Распространяя это общее положение на правителей в частности, он уже во все не упоминает о каком бы то ни было наставлении; тем самым открытые правителю способы заботы о делах, ведущие к удовлетворению и удовольствию, молчаливо сводятся к похвале и оказанию почестей, или, говоря еще конкретнее, к объявлению и распределению наград. Особая роль, которую

должен исполнять правитель, оказывается в строго подчиненном положении по отношению к роли, принадлежащей мудрецу. Даже в самом лучшем случае, какой только можно вообразить, правителю суждено стать тем, кто посредством разумного использования почестей – о наказаниях речь здесь не идет – сумеет осуществить на практике учение и предписания мудреца.³⁵ Мудрец – это правитель правителей. Сходным образом мыслится и все остальное: от правителя ждут только поощрения поисков, направленных на открытие «чего-то хорошего»; даже не предполагается, чтобы сам он мог принимать участие в подобной умственной работе.³⁶ Необходимо сказать и о том, что пассаж, в котором Симоид как-то очерчивает свои взгляды на отношение мудрости и власти, совпадает с одной из двух глав диалога, где не допускается употребление самого слова «тирания»: свои замечания Симоид распространяет не только на тирана, но на правителя вообще.³⁷

Превосходство мудреца над правителем выявляется и благодаря самому построению действия диалога. Тираническая жизнь, или жизнь правителя, избирается Гиероном не только прежде начала разговора, но и еще раз в ходе самой беседы: он отвергает завуалированное предложение Симоида вернуться к частной жизни. Тем самым Гиерон доказывает, что он менее мудр, чем Симоид, отрекшийся от политической жизни ради частной жизни мудреца.³⁸ В начале диалога Симоид предполагает, что не он, а именно Гиерон обладает лучшим знанием двух жизненных путей и различия между ними. Такое предположение не лишено правдоподобия до тех пор, пока под двумя образами жизни понимаются жизнь тираническая и частная жизнь в широком смысле слова; но стоит рассмотреть его в свете драматической структуры диалога, то есть применить его к различию между жизнью правителя и мудреца, как моментально вскрывается его чисто иронический характер. В самом деле, Гиерон обнаруживает незнание жизни мудреца и ее целей, тогда как Симоид обладает знанием не только собственного образа жизни, но в равной мере и жизни политической, что доказывается его способностью давать наставление в искусстве успешно властвовать. Только Симоид, и отнюдь не

Гиерон, достаточно компетентен, чтобы выбирать между двумя жизненными путями.³⁹ Вначале Симонид склоняется перед лидерством Гиерона; он даже позволяет ему победить себя. Но в самый миг победы Гиерон осознает, что он не только не нанес Симоиду поражения, но, напротив, подготовил собственный крах. Мудрец праздно восседает на том самом рубеже, что составляет заветную цель для правителя, цель, к которой он в ослеплении и неистовстве прокладывает себе дорогу, будучи обречен никогда так и не достигнуть ее. К концу диалога ведущая роль Симоида определена твердо и бесповоротно: мудрец побеждает правителя. Эта более всего бросающаяся в глаза сторона развития действия диалога составляет особенность «Гиерона». В большинстве Ксенофоновых диалогов смены лидера не происходит: Сократ первенствует там от начала и до конца. В том диалоге Ксенофонта, который можно было бы назвать сократическим *par excellence*, то есть в «Домострое», смена лидера имеет-таки место, однако это переход лидерства от мудреца (Сократа) к правителю (хозяйственному человеку Исхомаху). В то время как в «Домострое» мудрец подчиняется правителю, в «Гиероне» правитель сдается на милость мудреца. Именно «Гиерон», а не «Домострой» построением своего действия раскрывает истинное отношение власти и мудрости. Кроме того, среди всех произведений Ксенофонта как раз «Гиерон» настоятельнее всего привлекает внимание читателя к проблеме, какую составляет данное отношение. Так происходит по нескольким причинам. Во-первых, первоочередный предмет диалога – это различие между частной жизнью и жизнью определенного рода правителя. Во-вторых, мудрец и правитель действительно противопоставляются здесь друг другу более откровенно, чем в любом другом сочинении Ксенофонта. Наконец, наиболее очевидная практическая задача «Гиерона» (усовершенствование тирании) едва ли в принципе осуществима, что исключает возможность совпадения этой явной практической цели с действительной задачей диалога. Здесь мы вновь должны отметить глубокое согласие между Ксенофонтом и Платоном. Точный характер отношений между философом и политическим деятелем (иными словами, их фундаментальное

отличие друг от друга) составляет исходный пункт развития темы не в «Государстве» или «Горгии», где Сократ, воплощение гражданина-философа, остается ведущим персонажем, но в «Политике», где центральное место отдано чужеземцу.

Все сказанное позволяет сделать вывод, что энергичная похвала почестям, произнесенная Симонидом, никак не может означать, что он ставит таковые превыше всего остального. При всех условиях его высказывания о почестях принадлежат к той части диалога, где он почти совершенно прячет свою мудрость. Помимо того, возможное воздействие его слов существенно ограничивается фразами, открывающими и завершающими эту реплику.⁴⁰ Вначале можно даже подумать, что его похвала почестям сполна объясняется его педагогическими намерениями. Его цель – показать Гиерону, проявившему недюжинное безразличие к добродетели, путь к добродетельной власти, апеллируя при этом не к категориям добродетели или благородства, но к удовольствиям, причем удовольствие, производимое почестями, выглядит в этом контексте естественным заместителем удовольствия, проистекающего из добродетели. Однако по ходу своего наставления Симонид старается задеть в Гиероне не столько жажду почестей, сколько его желание быть любимым. По-иному и не могло быть, так как Гиерон самопроизвольно наградил величайшей похвалой не почести, а любовь. Следовательно, мы должны считать, что Симонид, превознося почести, обнаруживает скорее собственные предпочтения, нежели вкусы своего ученика:⁴¹ Симонид, а не Гиерон ставит удовольствие от почестей неизмеримо выше всех остальных прямо упомянутых удовольствий. Можно даже сказать, что из всех естественных желаний, то есть тех, что «произрастают» в человеке независимо от меры его просвещенности и образованности,⁴² жажду почестей Симонид полагает наивысшей в силу того, что она служит основанием для стремления к любой форме превосходства, будь то превосходство правителя или мудреца.⁴³

Симонид, будучи озабочен почестями, не проявляет никакого интереса к любви. Гиерону приходится доказывать ему не только то, что в вопросах любви тираны находятся в гораздо худшем положении по сравнению с частными лица-

ми, но и то, что любовь вообще является великим благом и что рядовые люди особенно бывают любимы своими детьми, родителями, братьями, женами и друзьями. Рассуждая о любви, Гиерон чувствует, что предмет не позволяет ему обратиться к опыту поэта и приобретенному им прежде знанию, как он мог поступать, когда речь заходила о застольных и даже о половых удовольствиях. Он побуждает его приобрести начала знаний о любви теперь же или когда-то в будущем, отнюдь не испытывая уверенности в том, что Симонид пожелает освоить эту науку.⁴⁴

Как стремление к почестям характерно для Симонида, так для Гиерона характерна жажда любви.⁴⁵ Коль скоро Гиерон служит воплощением правителя, а Симонид – мудреца, интерпретация, которую в нашем диалоге получает различие между любовью и почестями, поможет пролить свет и на то, как понимает Ксенофонт различие между правителем и мудрецом. Внимание Ксенофонта в первую очередь сосредоточено не на простом различии между любовью и почетом вообще: Гиерон желает, чтобы его любили «смертные», то есть не только реальные люди, но всякий человек независимо от его качеств, а Симонида интересует восхищение и похвала не от кого угодно, но только со стороны тех, «кто свободен в наивысшей степени».⁴⁶ Желание, которое Ксенофонт или его Симонид приписывает Гиерону – иначе говоря, правителю, – в глубинном отношении представляет собой то же самое, что и любовная страсть к простонародью, какую по воле Платона Сократ обнаруживает у Калликла.⁴⁷ Только в силу того, что правитель одержим желанием завоевать любовь «смертных людей» как таковых, он способен сделаться добровольным слугой и благодетелем всех своих подданных, а значит и стать хорошим правителем. Мудрец же, со своей стороны, подобного желания не знает; его удовлетворяет восхищение, похвала, одобрение со стороны небольшого меньшинства.⁴⁸ В таком случае может показаться, что характерное различие между правителем и мудрецом проявляет себя в предметах их страстного влечения, но не в особенностях самой страсти.⁴⁹ Однако не может быть случайностью, что Симонида в первую оче-

редь заботит похвала со стороны компетентного меньшинства, но вовсе не любовь этих лиц, тогда как Гиерона более всего волнует любовь возможно большего числа людей, но не их восхищение. Можно, следовательно, предположить, что характерное различие между правителем и мудрецом каким-то образом проявляется в различии между любовью и восхищением.

На значение этого различия указывает Симонид, произнося свою похвалу добродетельному правителю. Такой правитель завоевывает любовь своих подданных, он станет предметом страстных желаний человеческих масс, он сумеет снискать любовное расположение многих городов; при этом все люди будут восхвалять его и восхищаться им. Все присутствующие – но не все из тех, кого не оказалось рядом, – будут его союзниками; точно так же не все станут тревожиться, как бы с ним чего-нибудь не произошло, и не всякий пожелает служить ему. Сделав свой город счастливым, едва ли чем-то еще сумеет он пробудить такую ненависть и обиду у врагов его – трудно было бы ожидать, что они возлюбят своего притеснителя и станут превозносить его победу. Но даже врагам придется признать, что он великий человек: они будут восхищаться им и восхвалять его добродетель.⁵⁰ Добродетельного правителя будут восхвалять и восхищаться им все люди, но не все люди будут его любить: сфера действия любви более ограничена по сравнению с восхищением и похвалами. Всякий человек любит то, что в некотором смысле он считает чем-то принадлежащим себе, своим личным достоянием; восхищение и похвала предметом своим имеют превосходство независимо от того, принадлежит оно кому-то или нет. Любовь, в отличие от восхищения, требует близости. Сфера действия любви ограничена не только в отношении пространства, но в равной мере – хотя Симонид у Ксенофонта из соображений деликатности на это даже не намекает – и с точки зрения времени. Человеком могут продолжать восхищаться и через много поколений после его смерти, тогда как любовь к нему прекратится со смертью тех, кто знал его близко.⁵¹ Жажда «неугасимой славы»,⁵² в отличие от стремления к любви, дает человеку силы сбросить оковы, в которых держат его Здесь и

Сейчас. Добродетельного правителя восхваляют, им восхищаются все люди, но любят его главным образом его подданные: пределы любви, как правило, совпадают с границами политического сообщества, в то время как восхищение превосходными качествами человека не признает никаких рубежей.⁵³ Добродетельный правитель добивается любви тех, кого он облагодетельствовал и кому он служит, причем любят они его именно за его благодеяния и оказанные им услуги;⁵⁴ в то же время им восхищаются даже те, кому он нанес тяжчайшую обиду, и уж безусловно многие из тех, кому он не делал никаких услуг и не оказал благодеяний: очевидно, восхищение менее продажно, нежели любовь. Те, кто восхищается добродетельным правителем, при этом любя его, не обязательно заметят различие между своим благодетелем и превосходным человеком; однако те, кто восхищается им, не испытывая к нему любви, – к примеру, вражеские города, – умеют стать выше вульгарного заблуждения, в силу которого многие принимают своего благодетеля за человека, наделенного превосходными качествами.⁵⁵ Восхищение само по себе настолько же превосходит любовь, насколько превосходный человек – благодетеля как такового. Иначе говоря, для любви не существует лежащих вне ее критериев приемлемости, для восхищения же, напротив, такие критерии существуют. Если восхищение не предполагает, чтобы предмет восхищения оказывал поклоннику услуги, естественно будет задаться вопросом, а предполагает ли оно вообще наличие каких-то услуг или обещания таковых со стороны объекта поклонения? На этот вопрос прямой утвердительный ответ дает Гиерон, а отрицательный, хотя и неявный, – Симонид.⁵⁶ Гиерон прав постольку, поскольку речь идет о правителе: единственный открытый ему способ добиться восхищения со стороны всех людей – оказывать услуги своим подданным. Симонид прав в том, что касается мудреца: мудрецом восхищаются не за какие-то услуги, оказанные им другим людям, но просто за то, что он есть. Мудрецу вообще нет нужды делаться благодетелем, чтобы получить дань восхищения за свое человеческое превосходство.⁵⁷ Точнее говоря, специфическая функция правителя

в том и заключается, чтобы совершать благодеяния, – по своему существу он является благодетелем; специфическая же функция мудреца состоит в понимании – он становится благодетелем лишь по случаю. Мудрец самодостаточен настолько, насколько это возможно для человека; восхищение, получаемое им, представляет собой, в сущности, дань его совершенству, а не награду за какие-либо услуги.⁵⁸ Жажда похвалы и восхищения, будучи отграничена и отделена от жажды любви, становится естественным основанием для преобладающего над всем остальным стремления к самосовершенствованию.⁵⁹ Именно на это весьма тонко намекает Ксенофонт, когда он изображает Симонида интересующимся главным образом удовольствиями трапезы, а Гиерона более всего одержимым половыми удовольствиями: наслаждение пищей, в отличие от половых наслаждений, не требует участия других людей.⁶⁰

Особая функция мудреца не привязывает его к отдельному политическому сообществу: мудрец может позволить себе жизнь чужестранца. Особая функция правителя, напротив, состоит в достижении счастья для отдельно взятого политического сообщества, которое он и возглавляет. Город по существу своему есть потенциальный враг других городов. Поэтому функции правителя нельзя определить, не думая о войне, врагах и союзниках: город и его правитель нуждаются в союзниках, мудрец же – нет.⁶¹ Особой функции должны соответствовать особенные природные наклонности. Прирожденный правитель, в отличие от человека, рожденного стать мудрецом, должен иметь выраженные воинственные наклонности. Гиерон упоминает о мнении, согласно которому мир – это великое благо, а война – великое зло. Ему, однако, нелегко принять эту точку зрения, так как он слишком живо предчувствует, что война сулит великие удовольствия. Перечисляя самые значительные удовольствия, которыми частные граждане наслаждаются на войне, он отдает центральное место удовольствию, какое они испытывают, убивая своих врагов. Он с сожалением отмечает, что тиран не может обеспечить себе это великое удовольствие или, во всяком случае, не может открыто его демонстрировать и похвалиться содеянным. Симонид не выказывает

ни малейшего восторга по поводу войны и убийства. Самое большее, что говорит он в пользу войны, – что Гиерон основательно преувеличил вредоносное воздействие на аппетит и сон того страха, что переполняет души людей перед боем.⁶² Не победу в войне как таковую, но счастье своего города называет он целью в благороднейшем и величайшем состязании.⁶³ Вся реплика Гиерона насчет мира и войны⁶⁴ несомненно служит задаче привлечь наше внимание к особо тесной связи между тиранией и войной.⁶⁵ Но сравнение этого пассажа с тем, что Ксенофонт говорит нам о наклонностях царя Кира, делает очевидным, что жестокость он вообще считал существенной составной чертой характера великого правителя.⁶⁶ Разница между тираном и нетираническим правителем в конечном итоге не может быть сведена к простой оппозиции – скорее в случае тирана некоторые элементы характера правителя развиты сильнее и их оказывается труднее спрятать, чем в случае нетиранического правителя. Нельзя счесть непреложной истиной и представление, что удовольствие, которое тиран испытывает, причиняя вред врагам, якобы уступает его желанию завоевать любовь своих друзей. Не говоря уже о том, что деталью, доставляющей Гиерону больше всего удовольствия в половых отношениях, оказываются ссоры с возлюбленным, всем другим удовольствиям он, судя по всему, предпочитает удовольствие «взять что-либо у врага против его воли».⁶⁷ По собственным его словам, тиран вынужден освобождать рабов, но одержим желанием поработить свободных:⁶⁸ если бы он мог дать волю своим желаниям, его рабами были бы все. Симонид ограничился простой констатацией того, что тираны больше всех имеют возможность вредить своим врагам и помогать друзьям. Подхватывая это выражение, Гиерон «нанесение обиды врагам» подчеркивает гораздо сильнее, чем «помощь друзьям», а затем, в своем рассуждении на эту тему, подразумевает, что Симонид имеет собственный интерес в помощи друзьям и никакого интереса в притеснении врагов: он легко мог убедиться в том, что Симонид помогает своим друзьям, но ему не удалось бы увидеть, как тот обижает врагов.⁶⁹ Ввиду того, что мудрец не нуждается в других людях в том смысле и до такой степени, до

какой нуждается в них правитель, он сохраняет свободное и бесстрастное отношение к ним, не грозящее обернуться недоброжелательством или ненавистью. Иными словами, только мудрец способен на справедливость в высшем смысле. Когда Гиерон проводит различие между мудрецом и справедливым человеком, он имеет в виду, что последний должен быть хорошим правителем. Соответственно, мы можем предположить, что под справедливостью он понимает справедливость политическую, справедливость, которая проявляется в помощи друзьям и причинении вреда врагам. Когда Сократ исходит из того, что мудрец справедлив, он под справедливостью подразумевает надполитическую справедливость, справедливость, непримиримую с нанесением обиды кому бы то ни было. Высшая форма справедливости остается исключительным достоянием тех, кто обладает наибольшей самодостаточностью, возможной для смертного.

VI

Удовольствие и добродетель

«Гиерон» едва ли не подводит нас к той точке зрения, что тирания вполне может быть совершенно справедливой. При этом ход рассуждения в диалоге берет начало с мнения, согласно которому тирания коренным образом несправедлива. Тиран, как предполагается, отвергает все справедливое и благородное, то есть добродетель, в пользу приятного; иначе говоря, коль скоро добродетель есть благо в человеческом преломлении, он отвергает благо в пользу удовольствия. Это мнение основывается на общей посылке, состоящей в том, что благо и удовольствие фундаментально отличаются друг от друга – отличаются в достаточной мере, чтобы верный выбор должен был руководствоваться непременно соображениями блага, но никак не удовольствия.¹

Тезис о том, что тирания радикально несправедлива, составляет кульминацию осуждения ее в устах Гиерона. Это осуждение звучит преувеличенно: Гиерон без внутреннего убеж-

дения попросту воспроизводит образ тирана, созданный глазами аристократа.² Однако сам факт его способности использовать этот образ ради своих эгоистических целей доказывает, что принятый им на вооружение тезис не может быть совершенно неверным. Ксенофонт намеренно постарался не оставить у читателя никаких сомнений в том, что Гиерон, хотя сам он и не настолько несправедлив, каким в его изображении выходит тиран, все-таки замечательно безразличен к добродетели. Он даже не помышляет о том, чтобы упомянуть добродетель среди величайших благ и наиболее достойных выбора приобретений. В лучшем случае он готов считать полезными добродетельных людей, то есть чужую добродетель. Однако даже добродетель в других людях он не рассматривает как нечто достойное восхищения: он не ищет и никогда не искал себе друзей среди людей добродетельных. Не он, но Симонид подчеркивает ничтожность телесных удовольствий.³ Только будучи загнан Симонидом в угол, он принимается восхвалять добродетель, присущую благодетелям рода человеческого, имея в виду свойство такой добродетели быть источником высших почестей и ничем не смущаемого счастья.⁴

В попытке воспитать человека такого рода у Симонида не остается выбора, кроме как воззвать к испытываемой им жажде удовольствий. Чтобы получить возможность дать Гиерону совет о том, как должен властвовать добродетельный тиран, ему приходится вначале показать своему подопечному, что единственный для тирана способ добиться удовольствия, и прежде всего того рода удовольствия, который главным образом и интересует Гиерона, а именно, проистекающего из любви других к себе, — это стать настолько добродетельным, насколько возможно. Путь, который он указывает Гиерону, ведет не столько к добродетели, сколько к удовольствию. Строго говоря, Симонид даже не советует ему сделаться добродетельным. Он советует ему брать на себя исполнение дел, приносящих людям удовлетворение, препоручая другим все то, чем можно навлечь на себя ненависть; поощрять в своих подданных определенные добродетели и начинания, назначая соответствующие награды; сохранить в неприкосновенности свою личную гвардию,

но использовать ее во благо подданных; и, вообще говоря, стать благодетелем для своих сограждан настолько, насколько это возможно. Однако тот, кто для сограждан является благодетелем, не обязательно будет особо достойным и добродетельным человеком. Симонид не дает Гиерону совета упражняться ни в одном из дел, какие отличают истинно добродетельного мужа от того, кто лишь склонен творить добро.

Сравнение «Гиерона» с сочинением, которое тираническому искусству посвящает Исократ («К Никоклу»), делает совершенно очевидным, как удивительно мало собственно нравственных увещаний вложено в этот диалог. Симонид лишь однажды заговаривает о добродетели тирана, причем ни одной из частных добродетелей (умеренности, храбрости, справедливости, мудрости и т. д.) он, говоря о тиране, так и не упоминает. Исократ же, со своей стороны, неустанно призывает Никокла совершенствовать свой ум, упражняться в добродетели, мудрости, благочестии, правдивости, скромности, самообладании, хороших манерах и достоинстве; он советует ему возлюбить мир и научиться предпочитать благородную смерть низменной жизни, равно как и сделать предметом своих забот справедливое законодательство и судебную практику; хорошего советчика он называет наиболее полезным и самым «тираническим» приобретением.⁵

Если вообще уместно говорить о каких-то советах Симонида в пользу добродетели, то советы эти преподносят ее не как цель, но как средство. Справедливые и благородные деяния он рекомендует тирану в качестве средства для достижения удовольствия. Чтобы дать такой совет, Симонид (или Ксенофонт) должен был иметь в своем распоряжении готовое гедонистическое оправдание добродетели. Помимо того, Симонид предваряет свое наставление обсуждением вопроса о том, превосходит ли тираническая жизнь с точки зрения удовольствий жизнь частную. «Гиерон» мог быть написан только человеком, располагающим всеобъемлющей гедонистической интерпретацией человеческой жизни.

Право огласить некоторые из существенных разделов этой гедонистической интерпретации Ксенофонт доверяет Симониду, поэту, в одном из своих произведений сказавшему: «Ибо

какая смертная жизнь, какая тирания может быть желанной без удовольствий? Без них даже вечная жизнь богов не заслуживала бы зависти». ⁶ Трудно что-либо сказать о том, как Симонид мыслил отношение между удовольствием и добродетелью – ясно одно: он не мог бы считать желанной добродетельную жизнь, если она лишена удовольствий. Из стихов его, адресованных Скопаду, явствует, что он полагал добродетель по существу зависящей от судьбы человека: никто не гарантирован от попадания в такое положение, в котором ему придется совершать дурные поступки. ⁷ Симонид советует ко всему подходить играючи и ничего не воспринимать вполне серьезно. Игра есть источник удовольствия, добродетель же, или качества аристократа, – это сама серьезность *par excellence*. ⁸ Если софистом прозывается человек, использующий свою мудрость ради корыстных целей и применяющий искусство обмана, то Симонид был софистом. ⁹ Характер изображения его в «Гиероне» отнюдь не противоречит сведениям об историческом Симониде. Симонид Ксенофонта – это «хозяйственный человек»; он отвергает аристократический взгляд на природу самого желанного предмета в пользу взгляда, свойственного «реальным людям»; он способен зайти как угодно далеко в своих «затях»; наконец, он свободен от ответственности гражданина. ¹⁰ Хотя он и затрагивает в своих рассуждениях такие предметы, как наиболее благороднейшее и величайшее состязание и самое благородное и благословенное приобретение, он ничего не говорит о приобретении благороднейшем и величайшем, о наиболее блистательном достоянии (о «добродетели, справедливости и благородстве»): высшую похвалу он приберегает не для добродетели, но для счастья, нетронутого завистью, а также – и прежде всего – для почестей. ¹¹ На удивление аморальная природа тиранического учения, запечатленного во второй части «Гиерона», равно как и гедонистическое осмысление человеческих дел, данное в первой части, прекрасно согласуются с характером Симонида.

Симонид Ксенофонта не только выказывает вполне определенную склонность к гедонизму; в его распоряжении имеется и некое философское оправдание подобных взглядов на значение удовольствий. То, что он говорит в начальной своей

реплике о различных видах удовольствия и страдания, свидетельствует о несомненном теоретическом интересе к данному предмету. Он разделяет все удовольствия на три разряда: телесные удовольствия, удовольствия души и удовольствия, общие для души и тела. Телесные удовольствия он подразделяет на связанные с каким-то одним органом (глазами, ушами, носом, половыми частями) и те, что относятся ко всему телу. Тот факт, что он не находит аналогичной классификации для удовольствий души, не может объясняться только желанием сильнее подчеркнуть значение телесных удовольствий для того, чтобы преподнести себя в качестве поклонника таковых; возможно, объяснение кроется в теоретических соображениях вроде того, что частей души в том смысле, в каком говорят о частях тела, не существует, или что удовольствия, общие для людей и животных, имеют более фундаментальный характер и потому, если взглянуть на них с определенной теоретической точки зрения, более важны, нежели удовольствия, свойственные исключительно человеку.¹² Из рассуждений его с очевидностью вытекает, что всякому удовольствию или страданию должен соответствовать некоторый вид знания, некий акт разграничения и суждения, восприятие чувственное или мыслительное.¹³ Знание, которое предполагается всяким удовольствием и страданием, он отличает от знания или восприятия самого нашего удовольствия и страдания. О важности для него данного круга вопросов говорит и стремление лишний раз отметить, что в то время как мы непосредственно чувствуем наши собственные удовольствия и страдания, для удовольствий и страданий других людей мы являемся только наблюдателями. Возможно, он намекает на различие между δι' οὗ («посредством чего») и ὅ («чем»), проявляющееся в отношении удовольствий и восприятий.¹⁴ Говоря об удовольствии, проистекающем от сна, он не ограничивается указанием на то, что сон безусловно приятен; в дополнение к этому он поднимает теоретический вопрос о том, как, посредством чего и когда мы наслаждаемся сном; чувствуя себя не в состоянии дать ответ на этот вопрос, он объясняет, почему на него так необыкновенно трудно ответить.

Если под гедонизмом понимать тезис об идентичности удовольствия благу, Ксенофонт Симонид не гедонист. Прежде чем даже завести речь о приятном, он успевает сказать о благе: в самом начале беседы он упоминает «лучшее» знание, под которым он, разумеется, не подразумевает «более приятного» знания.¹⁵ Своим перечнем различных видов удовольствия он показывает, что удовольствие и благо для него суть понятия, фундаментально отличные друг от друга: и хорошие, и дурные вещи порой могут приносить удовольствие, а порой – страдание. Прямо свое понимание точного характера отношений между удовольствием и благом он не формулирует.¹⁶ Чтобы установить его воззрение на этот предмет, нам необходимо обратить должное внимание на негедонистический принцип предпочтения, правомерность которого он признает, делая в своем рассуждении особый акцент на противопоставлении «(обычных) людей» и «(реальных) мужей». Прежде всего – постольку, поскольку речь идет об обычных «смертных», – Симонид, судя по всему, проводит разграничение между удовольствиями, которые находятся в согласии с человеческой природой, и такими удовольствиями, которые человеческой природе противны:¹⁷ заслуживают предпочтения и хороши те из них, что согласны с природой человека. Далее, обычным смертным доступна та же мера удовольствий, что и реальным людям, однако последние заслуживают более высокой оценки и уважения, чем первые.¹⁸ Исходя из сказанного мы можем теперь точнее определить Симонидов негедонистический принцип предпочтения как соответствие формуле: «то, что согласуется с природой реального человека». Учítывая, что ни один предмет не удостоивает он такой высокой похвалы, как почести, а почести больше всего удовольствия приносят реальным людям – в отличие от простых смертных, – мы скажем, что высший и совершенный принцип предпочтения, с которым в «Гиероне» сверяется Симонид, – это удовольствие, согласующееся с природой реального человека. Предмет наивысших его похвал в самом деле приятен, однако с помощью одного понятия удовольствия невозможно дать ему удовлетворительное определение: этот предмет обладает приятностью

на некотором известном уровне, который, в свою очередь, определяется не удовольствием, но местом каждого из видов человеческих существ в общей иерархии.¹⁹ Следовательно, Симонид является гедонистом только в той мере, в какой он отвергает точку зрения, в соответствии с которой соображения удовольствия безразличны для совершения верного выбора: истинная цель, к которой следует стремиться и с оглядкой на которую надлежит выносить все суждения, должна представлять собой нечто приятное по своей внутренней сути. Как свидетельствуют стихи об удовольствии, процитированные выше, исторический Симонид был приверженцем именно таких взглядов. Такие же воззрения мы можем приписать и ксенофоновскому Гиерону, признающему существование различия между благом и удовольствием и описывающему дружбу, выше которой он ничто не превозносит в своих похвалах, как нечто исполненное блага и в то же время весьма приятное.²⁰

Таким умеренным гедонизмом и руководствуются Симонид и Гиерон в своем исследовании и оценке целого ряда вещей, признаваемых ценными. Это исследование приводит их к выводу, высказанному Гиероном, – о том, что дружба обладает большей ценностью, нежели город, отечество и патриотические чувства.²¹ Дружба, то есть любовь и забота со стороны небольшого числа близко знакомых лиц (ближайших родственников и друзей), не только является «весьма великим благом», но и «очень приятна». Она представляет собой величайшее благо, потому что она приятна по внутренней своей сущности. Доверие, то есть вера в других людей, – это всего лишь просто «великое благо». Оно не может быть весьма великим благом из-за того, что внутренняя приятность свойственна ему не в той мере, какая служит *conditio sine qua non* для приятных по внутренней сути отношений. Человек, которому доверяешь, еще не друг: слуга и телохранитель могут заслуживать доверия, но нет никаких причин, в силу которых надо было бы делать их своими друзьями. Но хотя доверию и не присуща внутренняя приятность, оно состоит в довольно близком родстве с удовольствием: рассуждая о доверии, Гиерон упоминает удовольствие трижды. С другой стороны, в следующем же пассаже, где обсуждается

тема «отечества», об удовольствии не упоминается вовсе.²² «Отечества» не только не обладают внутренней приятностью, но даже и не имеют никаких родственных связей с удовольствием. «Каждому очень дорого его отечество», так как граждане обеспечивают друг другу защиту от насильственной смерти и тем самым дают каждому гражданину возможность жить в безопасности. Целью, ради которой признается, что отечество «очень дорого», служит безопасная жизнь; безопасность, или свобода от страха, омрачающего любые удовольствия, есть *conditio sine qua* поп всякого удовольствия, как бы оно ни было незначительно; однако то, что жить в безопасности и жить с удовольствием суть две разные вещи, очевидно. Выражаясь точнее, отечество, в отличие от доверия, не является непременным условием великих удовольствий, происходящих из дружбы: «чужеземцы», люди вроде Симонида, вполне могут наслаждаться дружбой.²³ Дружба и доверие составляют благо для человеческих существ как таковых, в то время как город есть благо в первую очередь, а то и исключительно, для граждан и их правителей; он без сомнения менее хорош для чужестранцев и еще хуже того – для рабов.²⁴ Отечество, или город, является благом для граждан, потому что освобождает их от страха. Это не означает, что страх тем самым вообще упраздняется; скорее один вид страха (страх перед врагами, злодеями, рабами) заменяется другим (страх перед законами и наблюдающими за их исполнением властями).²⁵ Город, в отличие от дружбы и доверия, не может существовать без принуждения, а принуждение, или необходимость (нудительность – *ἀνάγκη*), по существу своему неприятна.²⁶ Дружба, то есть любовь со стороны других, приятна, тогда как взращивание в себе патриотических чувств есть необходимость.²⁷ Хотя дружба, какой она предстает в хвалебной речи Гиерона, должна считаться не только источником удовольствия, но и благом, это хорошее качество не есть нравственная доброта или благородство: Гиерон утверждает, что обладатель друзей заслуживает похвалы независимо от того, наделены ли эти друзья нравственной добродетелью или нет.²⁸ Постольку, поскольку дружба есть любовь со стороны других, предпочтение дружбы отечеству равнозначно предпочтению себя другим: говоря о дружбе, Гие-

рон хранит молчание о взаимности, к которой он прямо обращается в ходе рассуждений о доверии и отечестве. Предпочтение дружбы равнозначно предпочтению – своего удовольствия своим обязанностям по отношению к другим людям.

Тезис о том, что дружба составляет большее благо, нежели отечество, выдвигается Гиероном, у которого есть самые веские основания, чтобы утверждать, будто частная жизнь превосходит жизнь правителя, политическую жизнь *par excellence*. Но этот тезис есть нечто большее, чем оружие, пригодное для исполнения целей Гиерона. Симонид, чьи педагогические устремления, как кажется, должны были бы побудить его скорее предпочесть отечество дружбе, молчаливо соглашается с тезисом Гиерона, советуя тирану на отечество смотреть как на собственное владение, на сограждан как на товарищей, на друзей как на своих детей, а на сыновей – как на нечто неотличимое от собственной жизни и души.²⁹ Еще менее, чем Гиерон, оказался он готов приписать отечеству наивысшее место среди предметов человеческой привязанности. Он демонстрирует приверженность тезису Гиерона не только на словах, но и «на деле», живя чужестранцем, сознательно выбирая удел чужестранца. В противоположность Гиерону он нигде не произносит похвалы отечеству и городу. Даже побуждая Гиерона думать об общем благе и радеть о счастье города, он подчеркивает прежде всего тот факт, что совет его обращен к тирану и правителю. Не Симонид, но Гиерон беспокоится о том, чтобы снискать любовь по возможности большего числа «смертных», поэтому именно он должен возлюбить город ради достижения своей цели. Симонид ничего не желает более, чем похвалы со стороны небольшого числа компетентных судей: его вполне удовлетворит небольшая группа друзей.³⁰ Вряд ли необходимо повторять, что неожиданно звучащая из его уст похвала почестей касается только того, кто эти почести получает, и ничего не говорит ни о пользе, которую следовало бы принести другим, ни об обязанностях по отношению к ним.

Мысль о том, что неполитическое благо вроде дружбы ценностью превосходит сам город, не могла быть частью взглядов гражданина как такового.³¹ Остается решить, была ли она

приемлема для гражданина-философа. Сократ согласен с Гиевроном относительно того, что «каждому очень дорого его отечество», ибо оно обеспечивает гражданам безопасность и защиту от обид.³² Композиция «Меморабиллий», похоже, указывает на то, что Сократ придавал больше значения личности, чем городу.³³ Это согласуется с проводимым у Ксенофонта разграничением между человеком, наделенным каким-либо видом превосходства, и тем, кто сделался для своих сограждан благодетелем. Сам Ксенофонт склонился к участию в экспедиции Кира, заядлого врага Афин, против собственного брата, вняв уговорам Проксена, своего старого друга-гостеприимца, обещавшего ему в случае участия в походе сдружить его с самим Киrom. Проксен, ученик Горгия, человека, не имевшего постоянного жилища ни в одном из городов,³⁴ открыто заявлял, что Кир для него значил больше, чем отечество. Ксенофонт ни словом не обмолвился о том, что хотя бы гипотетически он мог расценить дружбу Кира как нечто предпочтительное по сравнению со своим отечеством, однако он несомненно не был шокирован высказываниями Проксена, тогда как характер его действий безусловно выдает в нем человека, способного разделить Проксеново настроение. Сократа беспокоили дурные предчувствия по поводу возможной дружбы Ксенофонта с Киrom, и потому он советовал ему спросить Аполлона о предстоящем путешествии, однако Ксенофонт так сильно желал присоединиться к Киру или покинуть свое отечество, что сразу решил принять приглашение Проксена. Даже после того, как поход Кира обернулся полным крахом, Ксенофонт не стремился поскорее вернуться домой, хотя еще не был отправлен в изгнание. Если бы товарищи его не воспротивились отчаянно его намерениям, он основал бы в «некотором варварском месте» город; не Ксенофонт, а его оппоненты полагали, что ничто не следует ценить выше, чем Грецию.³⁵ Позднее он без колебаний стал участником кампании Агесилая против Афин и афинских союзников, кульминация которой пришлась на битву у Коронеи.³⁶

Чтобы не дать увлечь себя слепому негодованию,³⁷ попытаемся осмыслить то, что можно было бы охарактеризовать как теоретическое и практическое пренебрежение Ксенофонта

отечеством и городом,³⁸ в свете его политического учения в целом и, в частности, в свете учения, изложенного в диалоге «Гиерон». Если мудрость и добродетель составляют высшее благо, отечество и город таковыми быть не могут. Если высшее благо – добродетель, то не отечество как таковое, но только добродетельное сообщество, или наилучший политический строй, способно нераздельно завоевать всю преданность порядочного человека. Если ему приходится выбирать между отечеством, погрязшим в пороке, и чужеземным городом, который излучает благоустройство, он, вероятно, будет прав, отдавая предпочтение чужому городу перед отечеством. Именно в силу того, что он достойный человек, он никогда не будет хорошим гражданином в дурном государстве.³⁹ Подобно тому как при выборе коней ищут лучшего скакуна, а не того коня, что был рожден в своей стране, так и мудрый генерал будет пополнять ряды своей армии не просто согражданами, но всеми находящимися в его поле зрения людьми, от кого можно ждать добродетельного поведения.⁴⁰ В духе этой максимы и Ксенофонт посвятил самое пространное свое сочинение описанию достижений «варвара» Кира.

Причина, почему город как таковой не может претендовать на безусловную привязанность со стороны человека, выводится из «тиранического» учения Ксенофонта. Мы уже отметили, что согласно этому учению добродетельная тирания теоретически превосходит, а на практике – уступает власти законов и легитимного правительства. Тем самым мы, как кажется, вменяем Ксенофону науконенавистническую точку зрения, исходя из которой всякое политическое учение должно быть «тем более ложным морально и политически..., чем вернее оно в метафизическом плане». Однако скорее уж ученик Сократа поверил бы, что ни один предмет, оказавшийся ложным на практике, не может быть верным теоретически.⁴¹ В таком случае спросим: если Ксенофонт не придерживается всерьез того взгляда, что добродетельная тирания превосходит власть законов и законного правительства, почему же он вообще его рассматривает? Цель «тиранического» учения – таким будет наш ответ, – не разрешить проблему наилучшего политического

строая, но пролить свет на природу дел политических. «Теоретический» тезис, отдающий предпочтение добродетельной тирании, необходим для того, чтобы выявить ключевые последствия, вытекающие из практически, а значит и теоретически верного тезиса в пользу власти закона и легитимного правительства. Данный «теоретический» тезис – это выраженное в максимально заостренной форме осознание проблемы, точнее, проблематичного характера категорий закона и легитимности: законная справедливость есть справедливость несовершенная и непременно в той или иной мере слепая; легитимное правительство не обязательно должно быть «хорошим правительством» и почти наверняка не будет оно правительством мудрых. Закон и легитимность проблематичны с высшей точки зрения, а именно, с точки зрения мудрости. Постольку, поскольку город есть общество, собранное воедино и фактически созданное законом, невозможно рассчитывать на достижение им того наивысшего нравственного и интеллектуального уровня, который доступен некоторым отдельным лицам. Вот почему даже наилучший город морально и интеллектуально находится на более низком уровне, нежели наилучший индивидуум.⁴² Город, полис как таковой существует на более низком уровне, чем индивидуум как таковой. «Индивидуализм» в таком его понимании лежит в основе Ксенофонта «космополитизма».

Акцентирование темы удовольствия, характерное для всего содержания «Гиерона», влечет за собой до известной степени пренебрежительное отношение к добродетели. Во всем диалоге нет решительно ничего, что могло бы указывать на то, что Симонид считал добродетель по внутренней ее сути приятной. Благодеяние и добродетель доброго тирана помогают ему добыть благороднейшее и благословеннейшее приобретение, сама же добродетель таким приобретением не является. Похвалу добродетели Симонид заменяет похвалой почестям. Как явствует из контекста, это не означает, что только добродетель может вести к почету. Но даже если бы речь шла именно об этом, из Симонидова восхваления почестей следовало бы лишь то, что внутренне приятна не добродетель, но ее результат или награда за нее.⁴³

Можно было бы подумать, что Ксенофонт раскрыл свое отношение – или отношение своего Сократа – к гедонизму, какое бы значение он ни вкладывал в это слово, в беседе Сократа и Аристиппа, которую он либо записал, либо придумал сам. Главный предмет этой беседы – наличие несомненной связи между любовью к удовольствиям и отказом от жизни правителя: сластолюбец Аристипп заходит даже так далеко, что открыто заявляет о своей готовности предпочесть жизнь чужестранца политической жизни в любом смысле слова. Сократ завершает разговор, вкратце излагая содержание речи Продика о Геракле, в которой стремление к удовольствиям почти приравнивается к пороку.⁴⁴ Такая концовка уместна только в том случае, если считать, что воззрения Аристиппа подразумевают крайнюю степень пренебрежения к добродетели. Нельзя исключить, что исторический Аристипп мог до какой-то степени послужить прообразом для Ксенофонтова Симонида. Не говоря уже о его гедонистическом учении, он был первым из учеников Сократа, кто стал брать плату за свои уроки и научился так хорошо приспосабливаться к местам, временам и людям, что приобрел особое расположение Дионисия, тирана Сиракузского.⁴⁵

Как бы то ни было, упомянутый разговор Сократа с Аристиппом мало что сообщает нам об отношении к гедонизму самого Ксенофонта. В любом случае Сократ и Аристипп обсуждают почти исключительно телесные удовольствия; удовольствия же, происходящие от почестей и похвалы, едва упоминаются ими. Помимо того, опрометчиво было бы считать, что изложение этой беседы у Ксенофонта не могло быть до некоторой степени окрашено в иронические тона. Такая возможность подтверждается неоправданно широким – и особенно нарочитым со стороны Сократа – использованием эпидейктического сочинения софиста Продика в качестве нравоучительного средства.⁴⁶ Не следует забывать, что в единственном разговоре между Сократом и Ксенофонтом, воспроизведенном в сократических сочинениях последнего, Ксенофонт выводит себя любителем некоторых телесных удовольствий, чью позицию Сократ опровергает в выражениях куда более решитель-

ных, чем те, каких когда-либо удостаивались у него взгляды Аристиппа. В этом, разумеется, нет ничего удивительного, так как Ксенофонт гораздо откровеннее Аристиппа в своем восхвалении жизни, полной чувственных наслаждений.⁴⁷ Учитывая вышеизложенное, укажем на факты, которые, судя по всему, менее подвержены неоднозначному истолкованию: Ксенофонт ничуть не больше, чем Симонид, склонен провозглашать добродетель самым благословенным приобретением; он дает понять, что добродетель находится в зависимости от внешних благ и не только не является целью в себе, но должна служить интересам приобретения удовольствий, богатства и почестей.⁴⁸

На первый взгляд, мы не сделаем грубой ошибки, приписав эту точку зрения даже Сократу. Один видный историк так и поступил, усмотрев ее не только у Ксенофонта Сократа, но и у Платона. «D'une part, son bon sens et sa grande sagesse pratique lui font sentir qu'il doit y avoir un principe d'action supérieur à l'agréable ou au plaisir immédiat; d'autre part, quand il s'efforce de déterminer ce principe lui-même, il ne parvient pas à le distinguer de l'utile, et l'utile lui-même ne diffère pas essentiellement de l'agréable».* Однако нельзя позволить себе остановиться на этом; приходится признать, что учение Сократа обременено фундаментальным противоречием: «Socrate recommande de pratiquer les diverses vertus à cause des avantages matériels qu'elles sont susceptibles de nous procurer; mais ces avantages il n'en jouit jamais».**⁴⁹ Возможно ли, чтобы Сократ, так энергично настаивавший на необходимости полной гармонии между делом и словом, не сумел «на словах» найти объяснение тому, что он с успехом доказывал «на деле»? Чтобы разрешить возникающее противоречие, достаточно вспомнить о различии

* С одной стороны, здравый смысл и великая практическая мудрость подсказывают ему, что в наших поступках надлежит руководствоваться более высоким принципом, нежели предчувствие приятного или немедленное удовольствие; с другой стороны, когда он силится определить сам этот принцип, ему не удается отграничить его от идеи полезности, полезное же само по себе в сущности неотлично от приятного. – фр.

** Сократ советует упражняться в различных добродетелях ради материальных благ, которые они способны нам принести; но сам он этими преимуществами не пользуется никогда. – фр.

между двумя типами добродетели, или аристократического склада, которое Сократ у Ксенофонта делает неявно, а Сократ у Платона – вполне откровенно: это различие между обычной, или политической добродетелью, целями которой служат богатство и почести, и истинной добродетелью, которая отождествляется с самодостаточной мудростью.⁵⁰ Тот факт, что Сократ порой оставляет впечатление человека, забывшего об истинной добродетели или принимающего обычную добродетель за истинную, объясняется его обычаем вести свои рассуждения, насколько это возможно, «исходя из общепризнанных мнений».⁵¹ Поэтому вопрос об отношении Сократа к гедонизму сводится к вопросу о том, приятна ли по своему внутреннему существу мудрость, или высшее благо. Если верить Ксенофону, Сократ объявил свой ответ на него в последней своей беседе: не столько мудрость или добродетель как таковая, сколько сознание своего движения вперед на пути добродетели и мудрости доставляет наивысшее удовольствие.⁵² Таким образом, в конце концов Сократ однозначно высказывается и по поводу фундаментального различия между благом и удовольствием. Никто не может быть просто мудр, поэтому высшим благом для человека является не мудрость, но приближение к ней. Мудрость нельзя отделить от самопознания, поэтому всякое продвижение в направлении мудрости будет сопровождаться осознанием проделанного пути. Вот это-то осознание и приносит с необходимостью удовольствие. Все это в совокупности – движение вперед и его осознание – есть и наилучшая, и наиболее приятная для человека вещь. Только в этом смысле высшее благо внутренне связано с удовольствием. Относительно же тезиса о том, что наиболее достойный выбора предмет должен по существу своему содержать в себе удовольствие, мы в таком случае не видим серьезных различий между историческим Симоном, Симоном Ксенофонта, Сократом Ксенофонта и, наконец, Сократом Платона.⁵³ Но это еще не все. Следует отметить еще один важный момент, в котором воззрения Ксенофонтова Симоныда и его же Сократа на предмет наивысшего удовольствия совпадают. Ведь что такое сладостное сознание собственного продвижения вперед по пути мудрости и добродетели, как не оправданное и

заслуженное удовлетворение и даже восхищение собою?⁵⁴ Различие между Сократом и Симонидом при этом, похоже, заключается в том, что Сократ совершенно не интересуется поклонением и похвалами со стороны других, тогда как Симонид озабочен исключительно этим. Чтобы свести это различие к соответствующим ему масштабам, стоит напомнить, что слова, произнесенные Симонидом по поводу похвалы и почестей, предназначались им для исполнения некоторой педагогической задачи. Это значит, что «Гиерон» не дает нам в руки наиболее адекватную формулировку взглядов Ксенофонта в том, что касается отношения удовольствия к добродетели. Но это единственное сочинение Ксенофонта, достоинством и прямой задачей которого является постановка проблемы данного отношения в самой радикальной форме – в форме вопроса о том, возможно ли требования добродетели полностью заменить или свести их к жажде удовольствия, пусть даже наивысшего из удовольствий.

VII

Благочестие и закон

Дав демократическим правителям Афин советы, как преодолеть необходимость поступать несправедливо, во власти которой они оказались, Ксенофонт напоминает им об ограниченной прозорливости своего совета, да и вообще всякого человеческого совета: он дает им еще один, дополнительный совет – спросить богов в Додоне и Дельфах, окажутся ли предложенные им реформы благотворны для города как теперь, так и в будущем. Но даже божественного одобрения его предложений недостаточно. Он дает афинянам свой последний совет, увенчивающий все предыдущие: в том случае, если боги одобряют его предложения, необходимо спросить богов, кому из них необходимо принести жертву, чтобы преуспеть в своих начинаниях. Очевидно, божественное одобрение и божественная помощь необходимы для благотворного политического

действия. Эти оговорки представляют особый интерес для интерпретатора «Гиерона», вызванный тем, в каком именно месте они встречаются в корпусе сочинений Ксенофонта: ведь находим мы их в конце трактата «О доходах».¹ Впрочем, привычным читателям нашего автора их содержание не покажется неожиданным: благочестивые чувства выражены с большей или меньшей силой во всех его текстах, где он говорит от своего имени или от имени Сократа.

Одна из самых удивительных особенностей «Гиерона», единственного из произведений Ксенофонта, в котором он ни разу не высказывается от первого лица, – полное молчание относительно благочестия. Симонид даже не произносит имени благочестия. Он не говорит ни слова о том, что желательно было бы спросить кого-то из богов насчет возможной благотворности его предложений об улучшении тиранического правления. Он не напоминает Гиерону о необходимости божественного содействия. Никтоим образом он не увещевает его поклоняться богам.² Молчит о благочестии и Гиерон. В частности, он был почти что вынужден упомянуть благочестие, когда перечислял различные добродетели, – но он этого не делает.

Может показаться, что это молчание в достаточной мере объясняется предметом диалога. Тиран, как, впрочем, и любой единоличный правитель, можно сказать, незаконно присваивает почести, по справедливости принадлежащие одним богам.³ Но в «Гиероне» речь идет не столько о том, какой жизнью обычно живут тираны, сколько о том, как лучше всего сохранить, а скорее, усовершенствовать тиранию. Если верить Аристотелю, для сохранения и усовершенствования тиранической власти благочестие нужнее, чем для сохранения и усовершенствования любого другого политического строя. Мы могли бы склониться к тому, чтобы приписать Ксенофонту сходные взгляды, так как он указывает, что правление Кира становилось все более благочестивым пропорционально тому, как укреплялась его единоличная власть.⁴ Но Кир, строго говоря, тираном не был. Согласно Ксенофонту, тирания в любом случае представляет собой правление без законов, согласно же его Сократу, благочестие есть знание законов, относящихся к богам:⁵

где нет законов, не может быть и благочестия. Однако отождествление благочестия с знанием законов – не последнее слово Ксенофонта по данному вопросу. В своей окончательной характеристике Сократа он говорит, что Сократ был настолько благочестив, что без согласия богов вообще не стал бы ничего делать. Описывая, как Сократ внушил благочестие своим товарищам, он показывает, что тот постепенно привел их к признанию божественного провидения, заставив их задуматься над несомненным присутствием цели во вселенной и во всех ее частях.⁶ Это означает, по-видимому, что подобно тому, как он признает возможность надзаконной справедливости, хотя его Сократ отождествляет справедливость с законностью, точно так же он допускает и существование благочестия, проистекающего из созерцания природы и не связанного необходимой связью с законом, то есть благочестия, возможность которого фактически отрицается определением, предложенным его Сократом. Естественный вывод отсюда – что молчание «Гиерона» о благочестии не может быть вполне объяснено темой и предметом этого сочинения. Чтобы добиться исчерпывающего объяснения, следует принять во внимание ситуацию, в которой разворачивается беседа, тот факт, что «Гиерон» – это диалог между образованным тираном и мудрецом, не являющимся гражданином-философом.

Хотя «Гиерон» хранит молчание относительно благочестия, он не умалчивает о богах. Однако молчание о благочестии отражается на том, что он говорит или предпочитает не говорить о богах. В той фразе, которой он завершает свое рассуждение о дружбе, Гиерон употребляет выражение, напоминающее другое, использованное в сходном контексте Исхомахом в «Домострое». Гиерон говорит о тех, кому от природы врождена потребность любить, и к этому же их побуждает закон. В то время как Гиерон говорит о соединенном действии природы и закона, Исхомах говорит о совместном действии бога (или богов) и закона.⁷ Гиерон заменяет «бога», или «богов», «природой». Симоид у Ксенофонта так и не поправляет его. Кажется, это тот самый Симоид, который, как рассказывают, не раз откладывал, а в конце концов и вовсе оставил попытку ответить на вопрос, заданный ему Гиероном: «Что есть Бог?».⁸ Нет сомнения, что и

Гиерон, и Симонид упоминают о «богах», однако нет сколько-нибудь заметной связи между тем, что они говорят о «природе» и что они говорят о «богах». ⁹ Возможно, то, что они имеют в виду под словом «боги», – скорее случай, чем «природа», или чем источник естественного порядка. ¹⁰

Что означает на практике различие между высказываниями Исхомаха и Гиерона, становится очевидным из того, насколько по-разному они описывают взаимодействие богов – или природы – и законов в процитированных параллельных пассажах. Исхомах говорит, что законы восхваляют известный естественный порядок, установленный богами. Гиерон говорит, что природа направляет людей к определенным поступкам и чувствам, к которым их в то же время понуждает закон. Исхомах, возводящий истоки естественного порядка к богам, описывает специфическое действие законов как восхваление; Гиерон, воздерживающийся от таких мыслительных операций, описывает его как принуждение. В том и другом случае способ понимания и оценки созданных человеком законов зависит от способа понимания порядка, который не сотворен человеком и только подтверждается законом. Если происхождение естественного порядка возводится к богам, принудительный характер законов отодвигается на задний план. Напротив, маловероятно, чтобы закон как таковой казался непосредственным источником удовольствия, если мы остаемся только в границах самого естественного порядка. Закон обретает высшее достоинство, если вселенная имеет божественное происхождение. Понятие, соединяющее вместе «восхваление» и «богов», – это благородство. Похвалы, в отличие от принуждения, достаточно для того, чтобы направлять поступки аристократа, и сами боги наслаждаются благородством. ¹¹ Как мы видели, благородство Гиерона и Симонида не вполне свободно от подозрений. С другой стороны, Исхомах, который возводит естественный порядок к богам и описывает в рассмотренном пассаже действие закона как восхваление, – аристократ *par excellence*. Какой была позиция гражданина-философа Сократа, может установить только исчерпывающий и подробный анализ сократических сочинений Ксенофонта.

Примечания

Введение

- 1 Срв. «Social Research», т. 13, 1946, стр. 123-124. – Гоббс, «Левиафан», «Обзор и заключение» (изд. A. R. Waller, стр. 523): «...имя “тирания” обозначает то же самое, что и имя “суверенитет”, ни больше, ни меньше того, идет ли речь об одном или многих людях, за тем разве исключением, что произносящие первое слово дают нам понять, что они сердятся на тех, кого они называют тиранами....» – Монтескьё, «О духе законов» XI 9: «Путаница у Аристотеля становится очевидной, когда он касается монархии. Он устанавливает в ней пять разновидностей; их он различает не по форме государственного устройства, но по акцидентальным признакам, таким как добродетели или пороки правителей....»
- 2 «Князь», гл. 15, в начале; «Рассуждения» I, в начале.
- 3 Самую важную ссылку на «Киропедию» мы находим в «Князе», несколькими строками выше того пассажа, где Макиавелли высказывает намерение порвать со всей предшествующей традицией (гл. 14, ближе к концу). В «Рассуждениях» имеются как минимум четыре явные ссылки на «Киропедию». Если я не ошибаюсь, в «Князе» и в «Рассуждениях» Макиавелли упоминает Ксенофонта чаще, чем Платона, Аристотеля и Цицерона вместе взятых.
- 4 «Рассуждения» II 2.
- 5 Классическая политическая теория отправляется от идеи человеческого совершенства, или от того, как человеку следует жить; ее кульминацией было описание наилучшего политического порядка. Такой порядок, согласно теории, мог быть претворен в действительность без наступления каких-либо чудесных или даже не чудесных изменений в человеческой природе, но его осуществление не предполагалось вероятным, так как считалось, что оно зависит от случая. Макиавелли бросает вызов этой точке зрения, во-первых,

выдвигая требование, чтобы за ориентир принималось не то, как людям следует жить, но то, как они живут на самом деле; вторых, утверждая, что случай может и должен быть во власти человека. Именно этот выпад положил основание всей специфически современной политической мысли. Забота о гарантированной осуществимости «идеала» привела как к снижению стандартов политической жизни, так и к возникновению «философии истории»: даже современные оппоненты Макиавелли не смогли воскресить трезвый взгляд классических мыслителей на отношение между «идеалом» и «действительностью».

I. Проблема

- 1 «Гиерон» 1.8-10; 2.3-6; 3.3-6; 8.1-7; 11.7-15.
- 2 «Меморабилии» II 1.21; «Киропедия» VIII 2.12. Срв. Аристотель, «Политика» 1325a 34 сл. и Еврипид, «Финикиянки» 524-5.
- 3 «Меморабилии» I 2.56.
- 4 «Гиерон» 1.1; 2.5.
- 5 «Гиерон» 8.1. Срв. «Меморабилии» IV 2.23-4 и там же 16-17.
- 6 «Гиерон» 1.14-15; 7.2. Срв. Платон, VII Письмо 332d 6-7 и Исократ, «К Никоклу» 3-4.

II. Заглавие и литературная форма

- 1 О том, насколько важно внимательное отношение к заглавиям сочинений Ксенофонта, лучше всего говорят трудности, связанные с заглавиями «Анабасиса», «Киропедии» и «Меморабилии», хотя в последнем случае они не так очевидны. О заглавии «Гиерона» см. также ниже примечание 50 к гл. IV.
- 2 Помимо названных произведений, только одно сочинение Ксенофонта ставит перед собой, как кажется, задачу наставления в определенном искусстве – περὶ ἰππικῆς («О конском деле»); здесь не место обсуждать вопрос, почему оно не озаглавлено ἱππικός. Задача «Киропедии» представляется скорее теоретической, нежели практической, что становится ясным из первой главы этого труда.
- 3 Срв. «Киропедия» I 3.18, а также Платон, «Феаг» 124e11-125e7 и «Соперники» 138b15 сл.

- 4 De vectigalibus 1.1. Срв. «Меморабилии» IV 4.11-12 и «Пир» 4. 1-2.
- 5 «Гиерон» 4.9-11; 7.10, 12; 8.10; 10.8; 11.1.
- 6 «Меморабилии» I 2.9-11; III 9.10; IV 6.12 (срв. IV 4). «Домострой» 21.12. «Лакедемонская полития» 10.7; 15.7-8. «Агесилай» 7.2. «Греческая история» VI 4.33-35; VII 1.46 (срв. V 4.1; VII 3.7-8). Из фразы, открывающей «Киропедию», вытекает, что тирания есть наименее устойчивый режим. (См. Аристотель, «Политика» 1315b10 сл.).
- 7 «Гиерон» 4.5. «Греческая история» V 4.9, 13; VI 4.32. Срв. «Гиерон» 7.10 и «Греческая история» VII 3.7. См. также Исократ, «Никокл» 24.
- 8 Платон, «Государство» 393c11.
- 9 «Меморабилии» III 4.7-12; 6.14; IV 2.11.
- 10 «Домострой» 1.23; 4.2-19; 5.13-16; 6.5-10; 8.4-8; 9.13-15; 13.4-5; 14.3-10; 20.6-9; 21.2-12. Осуждающая ремарка о тиранах в конце произведения – подходящее заключение для диалога, посвященного царственному искусству как таковому. Ввиду того, что Платон разделяет «сократическую» точку зрения, согласно которой политическое искусство не отличается по существу от искусства хозяйствования, можно сказать, что только в силу соображений второстепенного порядка его «Политик» не назван «Домостроем».
- 11 «Меморабилии» IV 6.12.
- 12 «Апология Сократа» 34.
- 13 «Меморабилии» I 2.31 сл.; III 7.5-6.
- 14 Платон, «Гиппарх» 228b-с (срв. 229b). Аристотель, «Афинская полития» 18, 1.
- 15 Платон, II Письмо 310e5 сл.
- 16 «Меморабилии» I 5.6.
- 17 Аристофан, «Мир» 698-9. Аристотель, «Риторика» 1391a8-11; 1405b24-28. См. также Платон, «Гиппарх» 228с. Лессинг называл Симонида греческим Вольтером.
- 18 «Домострой» 6.4; 2.2, 12 сл. Срв. «Меморабилии» IV 7.1 и там же III 1.1 сл. Срв. «Анабасис» VI 1.23 и там же I 10.12.
- 19 «Гиерон» 9.7-11; 11.4, 13-14. Срв. «Домострой» 1.15.
- 20 «Гиерон» 1.2, 10; 2.6.
- 21 Отметим почти полное отсутствие в «Гиероне» собственных имен. Единственное собственное имя, которое встречается в диалоге (за исключением, разумеется, имен Гиерона, Симонида, Зевса и гре-

ков), это имя Даилоха, Гиеронова фаворита. Джордж Грот, «Plato and the other companions of Socrates» (London, 1888, v. I, 222), делает следующее справедливое наблюдение: «Когда мы читаем рекомендации Симонида, поучающего Гиерона, как ему добиться популярности, мы немедленно понимаем, что они столь же малоэффективны, сколь и благонамеренны. Ксенофонт не мог ни найти хотя бы одного греческого деспота, который подходил бы для таких советов.....ни придумать его хоть сколько-нибудь убедительным образом.» Грот, однако, продолжает так: «Он вынужден был обратиться к иным странам и иным обычаям, отличным от греческих. «Киропедией», вероятно, мы обязаны именно этому обстоятельству.» Пока достаточно будет отметить, что Кир, согласно Ксенофону, не тиран, а царь. Заблуждение Грота объясняется отождествлением «тирана» с «деспотом».

- 22 Симонид едва заметно намекает на смертность Гиерона или тиранов вообще («Гиерон» 10.4): Гиерон, будучи тираном, наверняка должен жить в постоянном страхе быть убитым. Срв. особенно «Гиерон» 11.7, в конце, и «Агесилай» 9.7, в конце. Срв. также «Гиерон» 7.2 и 7.7 сл.; кроме того, 8.3 сл. (способы воздания почестей) и «Греческая история» VI 1.6 (почести в виде торжественных похорон). Срв. «Гиерон» 11.7, 15 и Платон, «Государство» 465d2-e2.

III. Драматическая форма

А. ДЕЙСТВУЮЩИЕ ЛИЦА И ИХ ФУНКЦИИ

- 1 «Гиерон» 1.12; 2.8. Срв. Платон, «Государство» 579b3-c3.
- 2 Аристотель, «Риторика» 1391a8-11.
- 3 «Гиерон» 1.13; 6.13; 11.10.
- 4 «Меморабилии» I 2.33. «Домострой» 7.2. «Киропедия» I 4.13; III 1.14; VIII 4.9.
- 5 «Гиерон» 1.1-2.
- 6 Аристотель, «Политика» 1311a4-5. Срв. тезис Калликла в «Горгии» Платона.
- 7 Отметим повторяющееся употребление слова *εἰκόσ* в «Гиероне» 1.1-2. Значение этого указания становится ясным из того, что происходит в течение разговора. Чтобы лучше Симонида знать, чем два жизненных пути отличаются друг от друга в отношении удо-

вольствия и страдания, Гиерон должен был бы одновременно обладать действительным знанием и того, и другого пути, иными словами, он должен был бы не забыть удовольствия и страдания, характерные для частной жизни; однако Гиерон признает, что он не помнит их в достаточной степени (1.3). Далее, знание интересующего нас различия приобретает путем подсчета, или определенной мыслительной процедуры (1.11, 3), причем необходимая здесь мыслительная процедура предполагает знание разной ценности, разной степени важности, которую имеют различные виды удовольствия и страдания; однако Гиерону предстоит узнать от Симонида, что одни виды удовольствия имеют меньшее значение, чем другие (2.1; 7.3-4). Кроме того, чтобы знать различие между жизненными путями лучше Симонида, Гиерону нужно было бы обладать по крайней мере не меньшей, чем у Симонида, способностью к подсчету и размышлению; однако Симонид показывает, что Гиероново мнимое знание этого различия (даже в таком виде приобретенное только благодаря помощи Симонида) основывается на роковом непринятии во внимание одного из существеннейших факторов (8.1-7). Тезис о том, что человек, испытавший оба жизненных пути, знает характер различий между ними лучше, чем тот, кто испытал только один из них, оказывается в таком случае верным только при внесении необходимых уточнений; сам по себе он есть продукт энтимемы и имеет не более чем вероятную силу.

- 8 «Гиерон» 1.8, 14, 16. Симонид говорит, что тиранами повсеместно восхищаются или завидуют им (1.9); его слова подразумевают, что то же самое никак нельзя сказать об обыкновенных людях. Его несколько более сдержанные высказывания в 2.1-2 и 7.1-4 об отдельных видах удовольствия следует с самого начала понимать в свете его общего суждения о всех видах удовольствия в 1.8. То, что Гиерон именно так понимает высказывание Симонида в 2.1-2, ясно из 2.3-5; 4.6 и 6.12. (Срв. также 8.7 и 3.3.) При интерпретации первоначального вопроса Симонида следует учесть Исократ, «К Никоклу» 4-5.
- 9 «Гиерон» 2.3-5. Не следует также забывать, что автор «Гиерона» никогда не был тираном. Срв. Платон, «Государство» 577a-b и «Горгий» 470d5-e11.
- 10 «Меморабилии» I 3.2; IV 8.6; 5.9-10. Срв. «Анабасис» VI 1.17-21.
- 11 «Меморабилии» IV 6.1, 7; III 3.11; I 2.14.
- 12 «Гиерон» 1.21, 31.

- 13 Срв. «Гиерон» 11.5-6 и «Агесилай» 9.6-7, а также Пиндар, «Олимпийские оды» I и «Пифийские оды» I-III.
- 14 «Гиерон» 1.14. Этому правилу поведения следовал и Сократ. Сравним его манеру вести себя в разговоре с «законодателями» Критием и Хариклом с открытым порицанием Тридцати, которое он произносил «в некоем месте», т. е. не в присутствии тиранов, которым его слова стали известны, только когда их «передали» Критию и Хариклу («Меморабилии» I 2.32-38; обратим внимание на повторное употребление ἀπαγγελέντος). В «Протагоре» Платона (345e-346b8) Сократ извиняет Симониду восхваление тиранов по принуждению.
- 15 «Гиерон» 1.9-10, 16-17; 2.3-5.
- 16 «Гиерон» 1.10; 8.1.
- 17 «Гиерон» 2.3-5.
- 18 Хотя все люди считают тиранов достойными зависти, хотя толпа обманута внешним блеском тиранов, большинство желают быть под властью не тиранов, но справедливых правителей. Срв. «Гиерон» 2.3-5 и там же 5.1 и 4.5. Срв. Платон, «Государство» 344b5-c1.
- 19 Срв. финал «Домостроя» и там же 6.12 слл. См. также «Меморабилии» II 6.22 слл.
- 20 «Гиерон» 5.1; 1.1.
- 21 «Гиерон» 6.5. Аристотель, «Политика» 1314a10-13.
- 22 «Гиерон» 4.2. См. выше примечание 14.
- 23 «Гиерон» 5.1-2.
- 24 Гиерон упоминает о «злых и позорных затеях» в 4.10, т. е. практически непосредственно перед ключевым пассажем. Срв. также 1.22-23.
- 25 «Меморабилии» I 2.31; IV 2.33; «Пир» 6.6. «Апология Сократа» 20-21. «Киропедия» III 1.39. Срв. Платон, «Апология Сократа» 23d4-7 и 28a6-b1, а также VII Письмо 344c1-3.
- 26 «Меморабилии» I 6.12-13.
- 27 Срв. «Домострой» 6.12 слл. и 11.1 слл. с «Меморабиями» I 1.16 и IV 6.7. Срв. Платон, «Государство» 489e3 - 490a3. Различие между двумя значениями понятия «порядочный человек» соответствует платоновскому разграничению между простой, или политической, добродетелью и истинной добродетелью.

- 28 «Киропедия» I 1.1. «Меморабилии» I 2.56; 6.11-12. Срв. «Меморабилии» IV 2.33 и «Пир» 3.4. См. Платон, VII Письмо 333b3 сл. и 334a1-3, а также «Горгий» 468e6-9 и 469c3 (срв. 492d2-3); также «Государство» 493a6 сл.
- 29 «Меморабилии» I 2.31сл.; IV 4.3. «Пир» 4.13. Срв. Платон, «Аполлония Сократа» 20e8-21a3 и 32c4-d8, а также «Горгий» 480e6 сл.; также «Протагор» 329e2 - 330a2. Срв. выше примечание 14.
- 30 «Греческая история» IV 4.6. Срв. «Пир» 3.4.
- 31 Хотя Гиерон и утверждает, что тиран несправедлив, он не говорит, что тиран глуп. Признавая, что окружение тирана состоит из людей несправедливых, неумеренных и подлых, он не говорит, что оно состоит из глупцов. Примем также во внимание отсутствие соответствия между добродетелями, перечисленными в «Гиероне» 5.1, и пороками, которые упоминаются в 5.2. Более того, доказывая, что он мудрее мудреца Симонида, Гиерон подтверждает, что тиран в самом деле может быть мудр.
- 32 Согласно ксенофоновскому Сократу, тот, кто обладает специальным знанием, необходимым для искусного правления, *eo ipso* является правителем («Меморабилии» III 9.10; 1.4). Следовательно, обладатель тиранического искусства *eo ipso* уже есть тиран. С точки зрения Ксенофонта недоверие Гиерона к Симониду представляет собой ироническое отражение сократической истины. Ироническим его нужно признать по следующей причине: по мнению Ксенофонта, мудрый учитель царственного, или тиранического, искусства не является потенциальным правителем в обычном понимании слова, потому что тот, кто знает, как править, не обязательно желает править. Даже Гиерон, пусть косвенно, готов допустить, что справедливые не хотят быть правителями, иначе говоря, что они желают заниматься своим собственным делом (срв. «Гиерон» 5.1 и «Меморабилии» I 2.48 и II 9.1). Если мудрец необходимо справедлив, мудрый наставник в тираническом искусстве не захочет становиться тираном. Но именно необходимый характер связи между мудростью и справедливостью и ставится под вопрос, когда Гиерон проводит различие между мудрецом и человеком справедливым.
- 33 «Гиерон» 2.3-5 (срв. использованные формулировки с *ibid.* 1.9 и «Киропедией» IV 2.28). Следует подчеркнуть, что в этом важном пассаже Гиерон прямо не говорит о мудрости. (Единственное открытое его высказывание о мудрости приходится на центральную часть диалога, 5.1). Кроме того, свои слова о счастье, произнесенные

в 2.3-5, Гиерон незаметно смягчает в одном из последующих пассажей (7.9-10), где признается, что счастливое состояние предполагает наличие определенных внешних или видимых признаков.

34 «Гиерон» 2.6; 1.10.

35 В начале разговора Гиерон объявляет Симонида мудрым мужем (*ἀνὴρ*), однако, как объясняет Симонид, [настоящие] мужи (*ἀνδρες*), в отличие от [обыкновенных] людей (*ἀνθρώποι*), движимы честолюбием и потому подвержены стремлению к тиранической власти (*ἀνδρῶς* в конце параграфа 1.1 находится в соответствии с *ἀνθρώποις* в конце параграфа 1.2. Срв. также 7.9 в начале). Вскоре после начала беседы Гиерон отмечает, что Симонид «пока еще остается частным лицом» (1.3), подразумевая тем самым, что тот вполне мог бы стать и тираном. С этим согласуется и то, что Гиерон лишь однажды обращается к Симониду, используя обобщенную формулу «вы [частные люди]», хотя в устах Симонида довольно часто звучит обращение «вы [тираны]»: Гиерон не решается рассматривать Симонида только как частное лицо (6.10. «Вы» в параграфе 5.2 относится к людям, пользующимся славой мудрецов, противопоставляя их толпе. Симонид говорит «вы», имея в виду тиранов, в следующих пассажах: 1.14, 16, 24, 26; 2.2; 7,2, 4; 8.7). О различии между «настоящими мужами» и «обычными людьми» см. также «Анабасис» I 7.4; «Киропедия» IV 2.25; V 5.33; Платон, «Государство» 550a1; «Протагор» 316c5-317b5.

36 «Гиерон» 1.9; 6.12. Глагол *ζήλω*, употребляемый Симонидом, а позднее и Гиероном, обозначает ревность, благородную сестру зависти, в отличие от зависти в собственном смысле (срв. Аристотель, «Риторика» II 11). То, что тиран является мишенью для зависти, становится очевидно из замечания, брошенного Гиероном в 7.10, и из настойчивых обещаний Симонида в конце диалога: тиран, превратившийся в благодетеля для своих подданных, добьется счастья, не омраченного завистью. Срв. также 11.6, где подразумевается, что у тирана, подобного Гиерону, обязательно есть завистники (срв. выше прим. 13). В «Гиероне» 1.9 Симонид предпочитает не говорить о «зависти», так как из-за этого слова могло бы создаться впечатление, будто все люди, по его мнению, питают к тиранам враждебные чувства, а это полностью исказило бы смысл, который он вкладывает в свою реплику. Высказывание Гиерона в параграфе 6.12, отсылающее нас не только к 1.9, но и к 2.2, можно рассматривать как поправку к тому, что Симонид говорил в предыдущем пассаже; Ги-

- рон допускает, что не все люди, но только люди, подобные Симониду, завидуют богатству и могуществу тиранов. Что касается обозначенного Симонидом (в 1.9) различия между «всеми людьми», которые завидуют тиранам, и «многими», кто желали бы быть тиранами, его нужно понимать следующим образом: многие из тех, кто считает некоторую вещь достойным зависти приобретением, не желают ее всерьез, так как уверены в своей неспособности завладеть ею. Срв. Аристотель, «Политика» 1311a29-31 и 1313a17-23.
- 37 Используя страх тирана в качестве подспорья для его исправления, Симонид действует в соответствии с одним из педагогических принципов Ксенофонта; см. «Hippiarchicus» 1.8; «Меморабилии» III 5.5-6; «Киропедия» III 1.23-24.
- 38 Срв. «Гиерон» 1.14 и 1.16. Следует отметить нарочитый характер согласия Симонида с ответом Гиерона (1.16, в начале). Срв. также 2.2 и 11.2-5.
- 39 Срв. «Гиерон» 4.5 и «Греческая история» VI 4.32 и VII 3.4-6.
- 40 Срв. «Гиерон» 6.14 и «Греческая история» VII 3.12.
- 41 Срв. «Гиерон» 6.1-3 и «Киропедия» I 3.10, 18.
- 42 Срв. «Гиерон» 8.6 и там же 2.1. Эта реплика не опровергается Гиероном; ее подготавливает, а значит, до известной степени и подтверждает то, что Гиерон говорит в 1.27 (Νῦν δῆ) и 1.29. В 7.5 Гиерон дает нам понять, что касательно такого предмета, как половые отношения, между ним и Симонидом было достигнуто согласие.
- 43 «Гиерон» 2.12-18.
- 44 Чтобы доказать эту точку зрения, Гиерон оперирует представлением, которое можно было бы описать как образ тирана в глазах аристократа. Вкладывая в уста Гиерона единственное когда-либо написанное им изложение взгляда аристократа на тиранию, Ксенофонт делает немалую честь его образованности. Срв. выше гл. II об отношении между «Гиероном» и «Агесилаем». Отношение Гиеронова осуждения тирании к ее правдивому портрету можно сравнить с отношением афинского предания о семействе Писистрата к «точному» повествованию Фукидида. Интересным будет также сравнение его с отношением «Агесилая» к соответствующим разделам «Греческой истории».
- 45 «Меморабилии» IV 4.10. «Агесилай» 1.6. Что касается целей «Греческой истории», срв. IV 8.1, V 1.4 и II 3.56, а также «Пир» 1.1 и «Киропедия» VIII 7.24.

- 46 «Меморабилии» I 2.58-61. Хотя Ксенофонт и отрицает, что Сократ давал упомянутым здесь стихам какое-то особо предосудительное истолкование, он не отрицает самого факта, что Сократ нередко их цитировал. Почему Сократ любил их, иными словами, как он их толковал, становится ясным из дальнейшего контекста (там же IV 6.13-15): Сократ применял два вида диалектики, один из которых ведет к истине, а другой, не выходящий за границы измерения общепринятых мнений, – к (политическому) согласию. К интерпретации данного пассажа срв. «Пир» 4.59-60 и там же 4.56-58.
- 47 «Пир» 3.6. Срв. Платон, «Государство» 378d6-8 и a1-6.
- 48 Подводя итог нашему рассуждению, можно сказать так: стоит только предположить, что Гиерон говорит правду или хотя бы что он вполне откровенен, и весь диалог становится невразумительным. И та, и другая гипотеза в равной мере заставляет согласиться со следующим критическим суждением Эрнста Рихтера («Xenophon-Studien», *Fleckeisen's Jahrbücher für classische Philologie*, 19. Supplementband, 1893, 149): «Einem solchen Manne, der sich so freimüthig über sich selbst äussert, und diese lobenswerten Gesinnungen hegt, möchte man kaum die Schreckensthaten zutrauen, die er als von der Tyrannenherrschaft unzertrennlich hinstellt. Hat er aber wirklich soviel Menschen getödet und übt er täglich noch soviel Übelthaten aus, ist für ihn wirklich das Beste der Strick – und er musste es ja wissen –, so kommen die Ermahnungen des Simonides in zweiten Teil ganz gewiss zu spät... Simonides gibt Ratschläge, wie sie nur bei einem Fürsten vom Schlage des Kyros oder Agesilaos angebracht sind, nie aber bei einem Tyrannen, wie ihn Hieron beschreibt, der schon gar nicht mehr weiss, wie er sich vor seinen Todfeinden schützen kann» [«Невозможно поверить, чтобы человек, который высказывается о себе так откровенно и притом придерживается столь достохвального образа мыслей, способен был на ужасные преступления, какие, по собственным словам его, неотделимы от тиранической власти. Если же он и вправду убил столько людей и если изо дня в день он совершает такое множество иных злодеяний, то лучшее, что ему остается, – это и в самом деле петля (что ему, конечно же, отлично известно), – так что наставления Симонида во второй части не без умысла звучат запоздало... Симонид дает советы, какие были бы уместны только для властителя типа Кира или Агесилая, но ни в коем случае не для тирана, каким рисует его Гиерон, не знающий даже, как уберечься от самых заклятых своих врагов»]. Чтобы не повторять сказанного выше в тексте, отметим, что быстрый переход от произнесенного Гиероном

порицания несправедливости тирана (7.7-13) к его же утверждению о том, что тираны карают несправедливых (8.9), непонятен, если только не согласиться с тем, что его рассуждение заключено в намеренно преувеличенную форму. Если же допустить, что Гиерон преувеличивает, возникает вопрос, зачем ему преувеличивать. Вот какие заявления мы слышим из уст самого Гиерона: что тираны не доверяют никому; что они боятся мудрых; что Симонид – реальный человек; наконец, что Симонид восхищается властью тирана (или завидует ей). Эти утверждения Гиерона дают нам в руки единственный верный ключ к загадке диалога. Некоторые из них, как, впрочем, почти любое высказывание Гиерона, не без основания можно заподозрить в преувеличении. Но уже сам этот факт подразумевает, что они содержат долю истины, точнее, что они правдивы, если только не принимать их на веру буквально.

Б. ДЕЙСТВИЕ ДИАЛОГА

- 1 «Гиерон» 1.3. О продолжительности царствования Гиерона см. Аристотель, «Политика» 1315b35 слл. и Диодор Сицилийский XI 38. Позже («Гиерон» 6.1-2) Гиерон показывает, что он отлично помнит некоторые из удовольствий рядовых людей, о которых Симонид ему не напоминал.
- 2 «Гиерон» 1.4-5. «Мы» в обороте «все мы знаем» в параграфе 1.4, разумеется, относится в равной мере и к обычным людям, и к тиранам. Срв. 1.29 и 10.4.
- 3 «Гиерон» 1.4-6. Вначале, то есть до того, как Симонид принимает возражать ему, Гиерон не усматривает различий между тиранами и обыкновенными людьми в том, что касается сна (1.7). В дальнейшем, в полностью переменившейся диалогической ситуации, Гиерон подхватывает разговор об «удовольствиях обычных людей, которых тиран лишен»; в таком именно контексте, развивая взгляды аристократа на тиранию (с которыми Симонид, надо полагать, должен был быть знаком с самого начала), Гиерон с наибольшей отчетливостью обозначает различие между тиранами и частными людьми в вопросах наслаждения сном (6.3, 7-10)
- 4 Двенадцать разрядов вещей приятных и приносящих страдание из пятнадцати имеют безусловно телесную природу. Три оставшихся разряда таковы: (1) хорошее, (2) плохое и (3) сон. Что касается хорошего и плохого, то, по словам Симонида, этого рода вещи дос-

- тавляют удовольствие или страдание, воздействуя только на душу, а иногда – на душу и тело одновременно. Относительно сна вопрос о том, посредством какого органа или способности мы наслаждаемся им, остается открытым.
- 5 Срв. «Гиерон» 2.1, а также 7.3, и «Меморабиии» II 1.
 - 6 «Гиерон» 1.19. Срв. Исократ, «К Никоклу» 4.
 - 7 Срв. «Гиерон» 4.8-9 и «Меморабиии» IV 2.37-38.
 - 8 «Гиерон» 1.7-10. Клятва Гиерона в 1.10 – это первая клятва, встречающаяся нам в тексте диалога. Гиерон употребляет эмфатическую формулу $\mu\acute{\alpha}$ τὸν Δία.
 - 9 См. в «Гиерон» 1.10 прямую ссылку на порядок Симонидова перечисления.
 - 10 Основой доказательства служит λογισμός, то есть сопоставление данных опыта или наблюдений. Срв. «Гиерон» 1.11 (λογιζόμενος εὐρίσκω) и ссылку на ἐμπειρία в 1.10. Срв. «Меморабиии» IV 3.11 и «Греческая история» VII 4.2.
 - 11 Весь отрывок состоит из пяти частей: (1) «зрелища» (Гиерону принадлежат 163 слова, Симонид молчит); (2) «звуки» (Гиерон произносит 36 слов, Симонид – 68); (3) «еда» (Гиерон – 230 слов, Симонид – 76); (4) «запахи» (Гиерон хранит молчание, Симонид произносит 32 слова); (5) «половые удовольствия» (Гиерон – 411 слов, Симонид – 42). Гиерон многоречивее всего в вопросах «пола», Симонид – в вопросах «еды».
 - 12 Срв. III А, примечание 42, и III Б, примечания 11 и 19. О том, как половая любовь соотносится с тиранией, см. Платон, «Государство» 573e6-7, 574c2 и 575a1-2.
 - 13 «Гиерон» 1.31-33.
 - 14 Срв. «Гиерон» 1.16 и параллели в 1.14, 24, 26.
 - 15 Первую клятву Симонида ($\mu\acute{\alpha}$ τὸν Δία) мы встречаем в пассаже, повествующем о звуках, то есть о похвале (1.16).
 - 16 Рудольф Гирцель, «Der Dialog», I. Leipzig, 1895, 171, отмечает «die geringe Lebendigkeit des Gesprächs, die vorherrschende Neigung zu längeren Vorträgen» [«малую оживленность диалога, преобладание склонности к затянутым репликам»]: тем резче бросается в глаза, как меняется характер разговора при переходе к обсуждению «еды».
 - 17 Косвенно Симонид признает это в 1.26.

- 18 Г-н Марчант (Xenophon, «Scripta Minorta», Loeb Classical Library, XV-XVI) говорит: «Не делается даже попытки нарисовать характеры действующих лиц диалога... Замечание, брошенное поэтом в гл. 1.22, на редкость неуместно для человека, ценящего приятную жизнь». В упомянутом пассаже Симонид заявляет, что «остроты, горечи, соления и тому подобное... весьма противны человеческой природе»; ни словом не обмолвился он о «сладком и прочем в том же роде». Взгляд, согласно которому горькое, кислое и т. д. «противно природе», разделяли Платон («Тимей» 65c-66c), Аристотель («Никомахова этика» 1153a5-6; срв. «О душе» 422b 10-14) и, как кажется, Алкмеон (срв. Аристотель, «Метафизика» 986a22-34). Более того, Симонид говорит, что остроты, горечи и т. п. противоестественны для «людей», но вполне возможно, что слово «люди» следует понимать в противопоставлении с «реальными мужами» (срв. выше III А, прим. 35). Как бы то ни было, именно пищу, здесь подвергнутую Симонидом осуждению, рекомендует в качестве трапезы для солдат Кир в своей речи, обращенной к «истинным мужам» («Киропедия» VI 2.31). (Срв. также «Пир» 4.9). Важнее всего, однако, то, что Марчант, описывающий наш диалог как «маленькую простодушную книжку, не лишенную привлекательности», очень простодушно обходит вниманием то обстоятельство, что первоочередная цель, какую преследуют высказывания Симонида, – не охарактеризовать последнего, но повлиять на Гиерона; они характеризуют поэта куда тоньше, чем удалось разглядеть Марчанту: сам факт того, что Симонид открывает или, напротив, скрывает свои предпочтения в согласии с требованием своих педагогических устремлений, характеризует его как человека мудрого.
- 19 «Гиерон» 1.26. «Половые удовольствия» – это единственный мотив, о котором Симонид на всем протяжении диалога прямо говорит как о побуждении достаточно сильным, чтобы даже помимо всего прочего заставить стремиться к тиранической власти. Срв. выше прим. 12.
- 20 «Гиерон» 7.5-6.
- 21 «Гиерон» 8.6.
- 22 Отметим усиление акцента на («реальных») людей» в «Гиероне» 2.1. В параллельном пассаже из первой главы (1.9) Симонид говорил о «самых способных из (реальных) мужей». Срв. соответствующее смещение акцентов в ответах Гиерона (см. следующее примечание).

- 23 Срв. «Гиерон» 1.16-17 и 2.1, где Симонид заявляет, что телесные удовольствия, по его мнению, не обладают никакой ценностью и что многие из тех, кто пользуется славой реального человека, не придают этого рода удовольствиям сколько-нибудь большого значения. Общая констатация Гиероном своих взглядов в 2.3-5, облаченная в куда более прямые и сильные слова, чем его соответствующее высказывание в первой главе (1.10), равноценна молчаливому отрицанию тезиса Симонида: Гиерон фактически утверждает, что воззрения, изложенные Симонидом в 2.1-2, не только не противоречат простолюдной точке зрения, но именно суть прямое ее выражение.
- 24 «Гиерон» 2.1-2. Симонид не говорит прямо о «богатстве и власти»; эти категории были упомянуты только Гиероном в 1.27. (Срв. Аристотель, «Политика» 1311a8-12). Исходя из первоначального перечня Симонида (1.4-6) следовало бы ожидать, что во второй части диалога (гл. 2-6) речь пойдет о трех видах удовольствия, не обсуждавшихся в первой части, соответственно, о предметах, воспринимаемых всем телом, о хорошем и плохом и о сне. В качестве предмета разговора во второй части отчетливо выделяются только хорошее и плохое и, в меньшей степени, сон. Что касается хорошего и плохого, см. следующие пассажи: 2.6-7, 3.1, 3.5; 4.1; 5.2, 4. (Срв. также «Анабасис» III 1.19-20). О сне см. 6.3-9. Относительно предметов воспринимаемых всем телом, срв. 1.5 и «Меморабии» III 8.8-9, а также 10.13. Сон (последний пункт первоначального перечня) не упоминается в краткой ретроспективной сводке в начале второй части, но он должным образом находит себе место в параллельном пассаже в начале третьей части (срв. 2.1 и 7.3); таким способом Ксенофонт дает читателю понять, что обсуждение предметов, упомянутых в первоначальном перечне, завершается в конце второй части: третья часть посвящена совершенно иной теме.
- 25 Симонид обозначает это лишь намеком, не говоря напрямую, что реальные люди «помышляют о большем – о власти и богатстве». Будучи изолировано от своего контекста, заявление, которым Симонид открывает вторую часть диалога, кажется гораздо менее чреватым последствиями, чем слова, с которых он начал беседу в первой части (1.8-9, 16). Однако для понимания драматической ситуации диалога необходимо рассматривать это заявление в свете предшествующих реплик Симонида. Срв. выше III А, прим. 8.
- 26 В первую очередь среди предметов, не упомянутых Симонидом, следует назвать земельный надел, стремление к владению которым занимает центральное место среди желаний частных людей («Гие-

- рон» 4.7) и возможность обработки которого Сократ превозносит как особо приятное достояние («Домострой» 5.11). Срв., кроме того, «Гиерон» 11.1-4 и 4.7, а также «Меморабилии» III 11.4. Удовольствия обычных людей, которые ограничиваются заботой о собственных делах, не будучи захвачены вихрем политических амбиций (см. «Меморабилии» I 2.48 и II 9.1), Симонид изгоняет на задний план. Сельское хозяйство – искусство, характерное для мирной жизни («Домострой» 4.12 и 1.17). Не упоминает Симонид и об охотничьих собаках (срв. «Гиерон» 2.2 и «Агесилай» 9.6). Срв. «О доходах» 4.8.
- 27 В то время как в начале первой части диалога имеется прямая отсылка к порядку Симонидова перечня (1.10), во второй части подобной отсылки мы не находим. На протяжении всей второй части Гиерон только однажды прямо ссылается на реплику, которой Симонид открыл беседу в этой части, т. е. на 2.1-2, причем ссылается он на нее только после того (и именно сразу же после того), как Симонид единственный раз вступает в дискуссию, составляющую вторую часть (6.12-13). Очевидная, хотя и непрямая отсылка к 2.2 помещена в 4.6-7. (Срв. в особенности $\theta\acute{\alpha}\tau\tau\omicron\nu\ \kappa\alpha\tau\epsilon\rho\upsilon\acute{\alpha}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ в 4.7 и $\tau\alpha\chi\upsilon\ \kappa\alpha\tau\epsilon\rho\upsilon\acute{\alpha}\zeta\epsilon\sigma\theta\epsilon$ в 2.2). Наречие $\alpha\upsilon\tau\acute{\iota}\kappa\alpha$ в 2.7 (мир – война) отсылает нас к последнему пункту из упомянутых в 2.2 (враги – друзья). Эти ссылки лишь дополнительно подчеркивают, насколько речь Гиерона отклонилась от порядка Симонидова перечисления. Молчание Симонида оттеняется неоднократными упоминаниями о том, что Симонид выслушал ту или иную речь Гиерона, – иными словами, о том, что сам Симонид при этом не говорил (см. 6.9; 7.1, 11). О том, чтобы Гиерон слушал реплики Симонида, не говорится ни разу.
- 28 См. выше прим. 25.
- 29 Что касается Симонида, см. выше III А. На озабоченность Гиерона богатством указывает то обстоятельство, что он, отклоняясь от намеченного Симонидом порядка, среди знаков почестей откровенно называет получение даров (срв. 7.7-9 и 7.2). Ниже (11.12) Симонид, подстраиваясь под желания Гиерона, среди прочих благ обещает ему дары. Срв. Аристотель, «Политика» 1311a8 сл. и ниже прим. 74. Следует также учесть эмфатическое звучание слова «обладание» в заключительном обещании Симонида. Примечательно и молчание Симонида относительно любви к стяжательству в отличие от любви к почестям (срв. «Гиерон» 7.1-4 и «Домострой» 14.9-10). Из «Гиерона» 9.11 и 11.12-13 явствует, что принятие мер, цель которых – превратить тирана в лицо почитаемое, должно принести ему и богатство.

- 30 Дружба, фигурирующая в рассуждениях Гиерона в гл. 3, представляет собой нечто иное, нежели «помощь друзьям», о которой Симонид говорит в 2.2. На последнюю тему Гиерон распространяется в 6.12-13.
- 31 Срв. 2.8 и 1.11-12; 3.7-9 и 1.38; 3.8, а также 4.1-2, и 1.27-29; 4.2 и 1.17-25. В означенных пассажах из гл. 1, в отличие от параллельных мест в гл. 2 слл., нет ни одного упоминания о «тираноубийстве». Стоит также сравнить настоятельность, с какой во второй части диалога говорится о нравственной порочности тирана и о его несправедливости (5.1-2 и 4.11), с единственным упоминанием о «несправедливости» в первой части (1.12): речь здесь идет лишь о «несправедливости», *причиняемой* тиранам. Что касается контекста 1.36, см. ниже прим. 41.
- 32 Марчант (цит. соч., XVI) отмечает, что Ксенофонт даже не пытается придать своему персонажу черты придворного поэта – в противном случае он обязательно заставил бы Симонида ввести в разговор тему стихотворных панегириков государям в гл. 1.14». Трудно оценить это гипотетическое усовершенствование диалога – ведь Марчант ничего не говорит о том, в какой мере реплика по поводу стихотворных восхвалений правителей могла бы эффективнее вести к достижению Симонидовой цели, чем то, что на самом деле говорит Симонид у Ксенофонта. Кроме того, срв. «Гиерон» 9.4 и 9.2. Мы читаем у Маколея в очерке о Фридрихе Великом: «Нельзя придумать ничего причудливее тех разговоров, что происходили между первыми писателями той эпохи и первыми из людей практических: странная слабость вынуждала их меняться ролями. Великий поэт не признавал иных тем для беседы, чем договоры и гарантии, великий монарх – ничего кроме метафор и рифм».
- 33 «Гиерон» 3.6; 4.6; 5.1.
- 34 Отметим обилие форм второго лица единственного числа в гл. 13 и нарастание энергичности обращений от *καταθέασαι* в 3.1 к *εἰ βούλει εἰδέναι*, *ἐπίσκεψαι* в 3.2 и, наконец, к *εἰ τοῖνυν ἐθέλεις κατανοεῖν* в 3.8.
- 35 «Гиерон» 6.1, 6.
- 36 Срв. «Гиерон» 6.7 и там же 6.3.
- 37 «Гиерон» 6.7-9. Важность, придаваемая ремарке Симонида, подчеркивается следующими тремя особенностями ответа Гиерона. Во-первых, ответ начинается с единственной клятвенной формулы, встречающейся нам во второй части диалога. Во-вторых, наряду с тем, что этот ответ представляет собой один из трех кон-

- текстов в «Гиероне», где упоминаются законы (3.9; 4.4; 6.10), он в то же время является единственным пассажем, содержащим ясный намек на то, что тираническое правление – это правление без законов; иными словами, это единственное место в единственном посвященном тирании произведении Ксенофонта, где в большей или меньшей степени проливается свет на истинную природу тирании. В-третьих, ответ Гиерона – единственный пассаж в диалоге, где Гиерон употребляет обращение «вы (частные лица)» (см. выше III А, прим. 35). Срв. также выше III Б, прим. 27.
- 38 Характер единственного высказывания, произнесенного Симонидом в ходе обсуждения, составляющего вторую часть диалога, можно описать также следующим образом: когда речь шла о дружбе, он хранил молчание, но заговорил в контексте возникшей военной темы; он охотнее поддерживает беседу о войне, чем о дружбе. См. выше прим. 26.
- 39 Такое положение вещей иллюстрируют следующие цифры: в первой части (1.10-38) Симониду принадлежат 218 слов из примерно 1058; во второй части (2.3-6.16) – 28 из приблизительно 2000; в третьей части (гл. 7) он произносит 220 слов из 522; в четвертой части (гл. 8-11) его устами произнесено около 1475 слов из примерно 1600. – К. Линке, «Xenophons Hiero und Demetrios von Phaleron», *Philologus*, 58, 1899, 226 правильно описывает «Sinnesänderung» [«изменение направления мыслей»] Гиерона как «die Peripetie des Dialogs» [«развязку диалога»].
- 40 Срв. выше прим. 24. Непосредственным предметом первоначального перечня были удовольствия «людей» вообще (см. выше III А, прим. 35), тогда как почести, предмет третьей части, служат целью, к которой стремятся не просто «люди», но «истинные мужи». Ничто не дает нам права предполагать, будто предмет третьей части составляют удовольствия и страдания души, а предмет второй части – удовольствия и страдания, общие для души и тела. Прежде всего, в первоначальном перечне удовольствия и страдания души предшествуют удовольствиям и страданиям, общим для души и тела; кроме того, глагол ἐπινοεῖν, употребленный в перечне, открывающем вторую часть диалога (2.2), без сомнения обозначает действие, присущее только душе; наконец, отношение, в каком почести находятся к похвале, равно как и приведенные Симонидом примеры, со всей ясностью показывают, что связанное с почестями удовольствие не мыслится исключительно как удовольствие души (срв. 7.2-3 и 1.14). Когда Симонид говорит, что ни одно из человеческих удо-

вольствий не приближается настолько к божественному, как удовольствие, производимое почестями, он отнюдь не имеет в виду, что оно является удовольствием только для души, так как, помимо всех прочих соображений, открытым остается вопрос, полагал ли Симоид – или Ксенофонт – божество существом бестелесным. Что касается воззрений Ксенофонта на данный предмет, срв. «Меморалии» I 4.17 и контекст, в который помещен этот пассаж (для интерпретации его полезно учесть Цицерона, «О природе богов» I 12.30-31 и III 10.26-27), а также IV 3.13-14. Срв. «О псовой охоте» 12.19 слл.

- 41 Срв. «Гиерон» 7.1-4 и 2.1-2. См. выше III А, прим. 8, и III Б, прим. 22. Прилагательное «многие» (в выражении «дело в том, что многие из тех, кто пользуется славой реального человека») выделено следующей сразу за ним вставкой «сказал он» (2.1), функция которой состоит в том, чтобы обратить наше внимание на пока еще весьма умеренный характер тезиса, открывающего вторую часть. Это не единственный случай, когда Ксенофонт при помощи столь нехитрого приема направляет внимание читателя по своему усмотрению. Такая же вставка «сказал он» после «мне кажется» в 1.5 привлекает наше внимание к тому факту, что Симоид именно в этом месте впервые употребляет первое лицо, говоря о частных людях. Повторенное дважды и явно избыточное выражение «он сказал» в 1.7-8 выделяет оборот «он отвечал», предшествующий первой из этих вставок; тем самым становится очевидным, что помещенный перед тем Симоидов перечень удовольствий имеет форму вопроса, обращенного к Гиерону, – иными словами, что Симоид испытывает Гиерона. Повторная формула «он сказал» в 1.31 привлекает внимание к стоящему перед нею местоимению *οὗ*, то есть к тому обстоятельству, что общее суждение Гиерона о тиранах теперь применяется к самому Гиерону Симоидом. «Он сказал» в 1.36 обращает наше внимание на то, тирану Гиерону ненавидисты моменты, когда ему приходится вести себя как разбойнику. В 7.1 избыточное «он сказал» привлекает внимание к тому, что начинающееся вслед за тем восхваление почестей основывается на *εἰκότα*. «Он сказал» в 7.13 придает дополнительную выразительность только что прозвучавшему императиву *ἴσθι*, точнее, тому факту, что Гиерон в данном контексте не употребляет более привычного оборота *εὖ ἴσθι*, – ведь здесь он в самых сильных выражениях доказывает, насколько дурна тирания.

- 42 «Гиерон» 7.5-10.

- 43 Срв. «Гиерон» 7.3 и 1.14-15.

- 44 В третьей части Симонид полностью отказывается от простолюдной точки зрения, но не в пользу аристократической позиции, а в пользу взгляда на вещи, характерного для реального человека. Цели реального человека отличаются от целей аристократа тем, что почести, к которым стремится первый из них, не предполагают в качестве существенной основы своей справедливой жизни.
- 45 «Гиерон» 7.11-13. В скобки я заключил мысли, которые Гиерон прямо не выражает. Что касается вопроса Симонида, срв. «Анабасис» VII 7.28.
- 46 «Гиерон» 1.12. О страхе наказания, терзающем тирана, см. там же 5.2.
- 47 Относительно чужестранцев см. «Гиерон» 1.28; 5.3; 6.5.
- 48 Срв. «Гиерон» 8.9 и 7.7, а также 5.2.
- 49 Симонид продолжает настаивать на том, что тираническая жизнь превосходит жизнь частную; срв. «Гиерон» 8.1-7 и 1.8 сл.; 2.1-2; 7.1 сл.
- 50 «Гиерон» 7.12-13.
- 51 Сравнивая пассаж в «Гиероне» 7.13 с «Апологией Сократа» 7 и 32, приходится удивляться, почему Гиерон помышляет о столь неприятной форме смерти как повешение: принадлежит ли он к числу тех, кому никогда не приходилось думать о том, какая смерть легче всего для умирающего? Или, быть может, эти его мысли выдают, что он никогда не рассматривал всерьез возможность самоубийства? Срв. также «Анабасис» II 6.29.
- 52 «Меморабилии» I 2.10-11, 14.
- 53 «Ты отчаялся в тирании, ибо в ней ты усматриваешь...» («Гиерон» 8.1).
- 54 Срв. также переход от термина «тирания» к более общему понятию «власть» в «Гиероне» 8.1 сл. Относительно отношения, в каком стоят друг к другу «тирания» и «власть», см. «Меморабилии» IV 6.12; Платон, «Государство» 338d7-11; Аристотель, «Политика» 1276a2-4.
- 55 «Гиерон» 7.5-6, 9; срв. там же 1.37-38 и 3.8-9.
- 56 «Гиерон» 8.1.
- 57 «Гиерон» 8.1-7. Срв. выше прим. 54.
- 58 Срв. «Гиерон» 1.36-38.
- 59 В данном контексте (8.3) распознаются аллюзии на темы, рассматривавшиеся в первой части диалога (1.10 сл.): ἰδὼν (зрелища), ἐπαίνεσάντων (звуки), θύσας (еда). Цель этих намеков – указать на то, что Симонид теперь обсуждает предмет первой части с противоположной точки зрения.

- 60 «Меморабилии» II 1.27-28; 3.10-14; 6.10-16. Срв. «Анабасис» I 9.20 сл.
- 61 Поведи Симонид себя по-иному, и он оставил бы о себе впечатление как о человеке справедливом, что вызвало бы у Гиерона опасения. Страх Гиерона перед справедливыми людьми вполне конкретен, тогда как его страх перед мудрецами есть нечто неопределенное (см. выше III А); в каждом отдельном случае этот страх может оказаться необоснованным. Последнее как раз и происходит в нашем диалоге: Симониду удается убедить Гиерона в том, что мудрецы могут быть для тиранов друзьями. Поразителен контраст между Симонидовым «осуждением» тирана Гиерона и обвинениями, которые пророк Нафан бросает в лицо помазаннику Божию Давиду (2 Цар 12).
- 62 «Гиерон» 8.8. Встречающееся, как и употребленное здесь εὐθύς, лишь один раз во всем тексте диалога наречие πάντιν (εἶπεν, 9.1) дополнительно привлекает внимание читателя к процитированному контексту.
- 63 «Гиерон» 8.8-10. Срв. там же 6.12-13.
- 64 «Гиерон» 9.1. Отметим отрицательную формулировку изъявленного Симонидом согласия с репликой, рисующей непривлекательные стороны тиранического правления.
- 65 Речь Симонида составлена из двух частей. В довольно краткой первой части (9.1-4) он излагает общие принципы. В более пространной второй части (9.5-11) он выдвигает конкретные предложения о том, как эти принципы могут быть применены тираном на деле. Во второй части уже нет ни слова о наказаниях и тому подобном. Малоприятные аспекты тирании и власти вообще в последующих главах также упоминаются лишь намеком. Самое, пожалуй, прелестное выражение исполненное достоинства молчание поэта находит себе в 10.8. Здесь Симонид избегает упоминать даже о возможности того, чтобы наемники тирана, прямо-таки ангелы милосердия, на самом деле наказали преступников: он говорит только о том, как надлежит им вести себя по отношению к невиновным, по отношению к тем, кто замышляет злодеяние, а также по отношению к обиженным. Срв. предыдущее примечание. Срв. также слова Афинского гостя в «Законах» 711b4-c2 и следующую затем реплику Клиния.
- 66 Что касается волшебных фокусов и уловок, какими следует пользоваться абсолютному правителю, см. «Киропедия» VIII 1.40-42; 2.26; 3.1. Собранные здесь менее сдержанные замечания принадлежат историку и наблюдателю, а не советчику. Срв. Аристотель, «Политика» 1314a40: тиран должен играть роль царя.

- 67 Из всего диалога только в гл. 9 и 10 Ксенофонт систематически избегает употребления слова «тиран» и его производных.
- 68 Срв. в особенности «Гиерон» 9.10 и 11.10.
- 69 «Гиерон» 9.7, 11.
- 70 «Гиерон» 9.6. Срв. Аристотель, «Политика» 1315a31-40.
- 71 «Гиерон» 8.10.
- 72 «Гиерон» 10.1.
- 73 «Гиерон» 10.2. Срв. Аристотель, «Политика» 1314a33 слл.
- 74 Срв. «Гиерон» 4.9,11, а также 4.3 («безвозмездно»), и 10.8.
- 75 Срв. «Гиерон» 11.1, 9.7-11 и 10.8.
- 76 «Гиерон» 11.1-6. Срв. выше III A, в начале. Возникает соблазн понимать диалог «Гиерон» как отражение ксенофоновской интерпретации состязания между Симонидом и Пиндаром.
- 77 «Гиерон» 11.7-15. Срв. Платон, «Государство» 465d2-e2.
- 78 К. Линке (цит. соч., 244), впрочем, полагает «*dass Hiero eines Besseren belehrt worden wäre, muss der Leser sich hinzudenken, obgleich es... besser wäre, wenn man die Zustimmung ausgesprochen sähe*» [«что читателю следует домыслить в воображении, что Гиерон внял-таки вразумлению, хотя лучше было бы, если бы согласие его было высказано прямо»]. Платоновской параллелью к молчанию Гиерона в конце диалога можно считать молчание Калликла в конце «Горгия» и молчание Фрасимаха на протяжении книг II-X «Государства».

В. ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ХАРАКТЕРНЫХ ТЕРМИНОВ

- 1 Марчант, цит. соч., XVI.
- 2 Так, например, Набид в IX главе «Князя» именуется «*principe*», а в I главе «Рассуждений» – «*tiranno*»; сходным образом и Пандольфо Петруцци назван «*principe*» в «Князе» XX и XXII, но «*tiranno*» в «Рассуждениях» III 6. Срв. с этим переход от термина «тиран» к употреблению слова «правитель» во второй части «Гиерона».
- 3 Срв. «Греческая история» VI 3.8 в конце.
- 4 «Гиерон» 9.6.
- 5 «Гиерон» 11.6; 1.31. Срв. «Апология Сократа» 28 – реплика, которую Сократ произнес «усмехаясь».

- 6 Сrv. отсутствие понятия храбрости (или мужества) в перечнях Сократовых добродетелей: «Меморабилии» IV 8.11 (сrv. IV 4.1 слл.) и «Апология Сократа» 14, 16. Сrv. «Пир» 9.1 и «Гиерон» 7.3. С этим, однако, необходимо сопоставить также сказанное выше в разделе II, прим. 22.
- 7 Сrv., с одной стороны, «Гиерон» 9.8 и, с другой стороны, 1.8, 19 и 5.1-2.
- 8 «Гиерон» 10.1.

IV. Наставление относительно тирании

- 1 Аристотель, «Политика» 1313a33-38.
- 2 Такое объяснение не противоречит сказанному выше в разделе II, ибо различие между мудрецом, который не желает ни постичь искусство быть тираном в исследовании, ни наставить кого бы то ни было в этом искусстве, и мудрецом, к этому стремящимся, не теряет своего значения и нуждается в объяснении.
- 3 «Гиерон» 1.9-10; 2.3, 5.
- 4 Сrv. «Гиерон» 5.2 и случаи, описанные в «Киропедии» VII 2.10 и VII 5.47.
- 5 «Меморабилии» IV 6.12. Сrv. «Киропедия» I 3.18 и 1.1; «Греческая история» VII 1.46; «Агесилай» 1.4; «О доходах» 3.11; Аристотель, «Политика» 1295a15-18.
- 6 «Гиерон» 11.12. Сrv. «Греческая история» V 1.3-4.
- 7 Сrv. выше III В и III Б, прим. 37. В «Гиероне» 7.2 Симонида говорит, что *все* подданные тирана исполняют *всякое* его приказание. Его дополнительную оговорку о том, что в честь тирана все подданные со своих мест, стоит сравнить со сказанным в «Лакедемонской политике» 15.7: власть тирана не ограничивают эффы. Если верить Руссо («Общественный договор» III 10), «Гиерон» подтверждает его тезис о том, что греки вообще – в отличие от Аристотеля в частности – видели в тиране, вне зависимости от качества его правления, не дурного монарха, но узурпатора царских полномочий. Согласно «Гиерону», тиран неизбежно должен быть незаконен, причем не только из-за способа, каким он завоевал свое положение, но прежде всего в силу способа, каким он отправляет свою власть: он подчиняется не какому бы то ни было закону, а движениям собственной воли, которые могут

- быть направлены как во благо, так и во зло. «Тиран» Ксенофонта идентичен «деспоту» у Руссо («Общественный договор» III 10 в конце). Срв. Монтескьё, «О духе законов» XI 9 и прим. к XIV 13.
- 8 «Гиерон» 11.8, 15. Срв. там же 8.9 и 7.10-12, 7 и 11.1. Срв. также 1.11-14 и параллели в «Меморабилиях» (II 1.31). Относительно возможности для тирана быть справедливым срв. Платон, «Федр» 248e3-5.
- 9 «Гиерон» 11.5, 7, 14-15.
- 10 «Гиерон» 8.3 и 9.2-10.
- 11 «Гиерон» 9.6 и 11.3, 12. Срв. «Греческая история» II 3.41, а также Аристотель, «Политика» 1315a32-40 и Макиавелли, «Князь» XX.
- 12 «Гиерон» 10.6. Срв. «Греческая история» IV 4.14.
- 13 Относительно темы наград заслуживают сравнения в особенности контексты «Гиерон» 9.11 и «О начальнике конного отряда» 1.26. Эрнст Рихтер (цит. соч., 107) даже утверждает, что «die Forderungen des zweiten (Teils des *Hiero*) genau die des Sokrates (sind)» [«предписания второй (части «Гиерона») почти буквально можно читать как сократовские»].
- 14 «Гиерон» 11.14; срв. там же 6.3 и 3.8.
- 15 Срв. «Киропедия» VIII 1.1 и 8.1.
- 16 Срв. «Гиерон» 10.4 и 4.3.
- 17 «Гиерон» 9.1 слл. Срв. Макиавелли, «Князь» XIX и XXI в конце, а также Аристотель, «Политика» 1315a4-8. См. также Монтескьё, «О духе законов» XII 23-24. Для оценки замечаний о делении города на части в «Гиероне» 9.5-6 (срв. также Макиавелли, «Князь» XXI в конце) заслуживают внимания рассуждения Аристотеля («Политика» 1305a30-34) и Юма («Идея совершенного общественного устройства», в конце).
- 18 «Меморабилии» III 4.8; «Домострой» 4.7-8; 9.14-15; 12.19; «Лакедемонская полития» 4.6 и 8.4; «Киропедия» V 1.13; «Анабасис» V 8.18 и II 6.19-20. См., однако, также «Киропедия» VIII 1.18.
- 19 Срв. «Гиерон» 9.7-8 и «Лакедемонская полития» 7.1-2. Срв. Аристотель, «Политика» 1305a18-22 и 1313b18-28, а также Монтескьё, «О духе законов» XIV 9.
- 20 «Гиерон» 11.12-14. Срв. «Киропедия» VIII 2.15, 19; 1.17 слл.
- 21 Срв. «Гиерон» 8.10, а также 11.13, и «Домострой» 14.9.
- 22 «Гиерон» 1.16.

- 23 Платон, «Государство» 562b9-c3; «Евтидем» 292b4-c1; Аристотель, «Никомахова этика» 1131a26-29 и 1161a6-9; «Политика» 1294a10-13; «Риторика» 1365b29 сл.
- 24 Срв. выше III А, в начале.
- 25 «Гиерон» 7.9 и 11.8. Срв. там же 2.2 (кони), 6.15 (кони) и 11.5 (колесницы). Пример с конем используется для непрямого описания политической добродетели в «Домострое» (11.3-6): конь способен обладать добродетелью, не располагая имущественным достатком; вопрос о том, может ли быть наделен добродетелью человек, если он не владеет имуществом, остается в данном случае открытым. Политический ответ на этот вопрос дает «Киропедия» (I 2.15), где показано, что аристократия представляет собой власть должным образом воспитанных мужей, имеющих средства для независимого существования. Срв. выше разд. IV, в начале, о незащищенности прав собственности при тиране.
- 26 «Лакедемонская полития» 10.4 (срв. Аристотель, «Никомахова этика» 1180a24 сл.). «Киропедия» I 2.2 сл.
- 27 «Гиерон» 9.6.
- 28 «Гиерон» 5.1-2.
- 29 Срв. «Гиерон» 9.6 и 5.3-4; «Анабасис» IV 3.4 и «Греческая история» VI 1.12. Срв. «Гиерон» 9.6 и параллельное место в «Киропедии» (I 2.12).
- 30 Справедливость такого типа могла бы иметь место в неполитическом обществе вроде первого государства, или государства свиней, у Платона («Государство» 372a2-d6). Срв. «Домострой» 14.3-4 и Аристотель, «Никомахова этика» 1130b6, 30 сл.
- 31 «Меморабилии» IV 8.11; «Апология Сократа» 14.16.
- 32 Срв. «Гиерон» 9.8, «Меморабилии» IV 3.1 и «Греческая история» VII 3.6. Срв. Платон, «Горгий» 507a7-c3.
- 33 «Анабасис» VII 7.41.
- 34 «Гиерон» 10.3. Срв. Монтескьё, «О духе законов» III 9: «Comme il faut de la vertu dans une république, et dans une monarchie d'honneur, il faut de la crainte dans un gouvernement despotique; pour la vertu, elle n'y est pas nécessaire, et l'honneur y serait dangereux» (курсив мой) [«Подобно тому, как при республике потребна добродетель, а при монархии – честь, так при деспотическом правлении необходим страх; добродетель ему не нужна, а честь была бы для него опасна»]. Значит, добродетель для «деспотизма» не опасна.

- 35 Срв. «Гиерон» 10.3 и «Киропедия III 1.16 сл., VIII 4.14, а также «Анабасис» VII 7.30.
- 36 «Анабасис» I 9.29.
- 37 Срв. «Гиерон» 11.5, 8; «Меморабии» III 2; «Лакедемонская полиция» 1.2.
- 38 «Меморабии» IV 4.12 сл. Срв. там же IV 6.5-6 и «Киропедия» I 3.17.
- 39 Аристотель, «Никомахова этика» 1129b12.
- 40 «Меморабии» IV 4.13.
- 41 «Домострой» 14.6-7.
- 42 «Меморабии» I 2.39-47 и I 1.16.
- 43 «Меморабии» I 2.31 сл.; IV 4.3.
- 44 «Агесилай» 4.2. Срв. «Киропедия» I 2.7.
- 45 Срв. «Меморабии» IV 8.11 и I 2.7; «Апология Сократа» 26. См. также «Агесилай» 11.8. Срв. Платон, «Критон» 49b10 сл. (срв. комментарий Бернета к данному месту); «Государство» 335d11-13 и 486b10-12; «Клитофон» 410a7-b3; Аристотель, «Политика» 1255a17-18 и «Риторика» 1367b5-6.
- 46 «Киропедия» VIII 1.22. Симонид советует оказывать почести гражданам, придумавшим нечто полезное для государства. Есть определенная связь между этим предложением, подразумевающим признание допустимости частых и многочисленных перемен, и природой тиранической власти как власти, не ограниченной законами. Аристотель, проанализировав сходный тезис, выдвинутый Гипподамом, отвергает его как опасный для сохранения политической устойчивости и естественным образом приходит к формулировке принципа, согласно которому «власть закона» требует, чтобы изменения в законах были так редки, как только это возможно («Политика» 1268a6-8, b22 сл.). Власть закона в том виде, как понимали ее классические мыслители, может существовать лишь в «консервативном» обществе. С другой стороны, вполне очевидно, что именно тирания, если таковая направлена во благо, успешно совместима с идеей ускоренного введения всевозможных усовершенствований.
- 47 «Гиерон» 11.10-11; «Меморабии» III 9.10-13. Срв. Аристотель, «Политика» 1313a9-10. Полезно было бы сравнить тезис Ксенофонта с утверждением такого убежденного приверженца конституциона-

лизма, как Бёрк. Последний (в своей «Речи по поводу запроса о разрешении на внесение билля об аннулировании и изменении некоторых актов, касающихся религиозных пристрастий») говорит: «...видимо, не столько присвоение незаконных полномочий, сколько неразумное и неоправданное использование полномочий, наиболее санкционированных законом, служит причиной того, что правительства действуют вопреки своей истинной цели и предназначению, ибо существуют такие явления, как тирания и узурпация».

- 48 «Киропедия» I 3.18.
- 49 Срв. «Анабасис» III 2.13. Отметим, что упомянутый в тексте факт объясняет трактовку тирании в самом «прогреческом» сочинении Ксенофонта – «Греческой истории».
- 50 «Меморабилии» III 9.12-12. Срв. Платон, «Законы» 710c5-d1. Теперь мы имеем право более отчетливо, чем это было возможно вначале (выше, разд. II), сформулировать выводы, вытекающие из анализа самого заглавия диалога. Это заглавие выражает оценку, согласно которой Гиерон – человек незаурядный (срв. выше III A, прим. 44), но незаурядность его неоднозначна. Сомнительный ее характер обнаруживается в том, что Гиерон испытывает нужду в учителе, который наставил бы его в тираническом искусстве, – причем объясняется эта необходимость не только личными недостатками ученика, но и природой тирании как таковой. По своему своему существу тиран нуждается в наставнике, тогда как царь (к примеру, Агесилай или Кир) такой потребности не знает. Нет надобности лишний раз подчеркивать и обратную сторону данного обстоятельства – а именно, что мудрец и философ найдет себе подобающее место скорее у тирана, чем у царя (срв. в этой связи в «Киропедии» описание отношений между Киром и армянским аналогом Сократа). Если общественное устройство пребывает в должном порядке, если действующий политический режим легитимен с точки зрения общепринятых стандартов легитимности, нужда в философии (а возможно, и легитимность ее участия в государственных делах) куда менее очевидна, чем в противоположном случае. Срв. выше прим. 46 и ниже V, прим. 60.
- 51 Пример подобного рода преобразований см. в «Киропедии» I 3.18; срв. там же I 2.1.
- 52 «Гиерон» 10.1-8. Срв. Аристотель, «Политика» 1311a7-8 и 1314a34 слл.
- 53 Аристотель, «Политика» 1276b29-36; 1278b1-5; 1293b3-7.
- 54 «Меморабилии» I 2.9-11.

- 55 Срв. выше III Б, в середине.
- 56 «Меморабилии» II 1.13-15.
- 57 Срв. также оговорки, которыми сопровождается похвала хорошего тирана, произносимая Афинским гостем в «Законах» Платона (709d10 слл. и 735d). В 709d10 слл. Афинский странник снимает с себя ответственность за совет о приемлемости в известных случаях тиранического правления, демонстративно относя эту рекомендацию на счет «законодателя».

V. Два образа жизни

- 1 «Меморабилии» I 1.8; IV 6.14.
- 2 Срв. «Гиерон» 1.2, 7 и «Киропедия» II 3.11, а также VIII 3.35-48; «Меморабилии» I 1 и I 2.15-16; также Платон, «Горгий» 500c-d.
- 3 Следует учитывать двоякое значение существительного ἰδιώτης в контексте «Гиерон» 4.6. Срв. Аристотель, «Политика» 1266a31-32. В то время как словами «тираны» и «мы» Гиерон пользуется без разбора, а Симонид в большинстве случаев не делает различия между словами «тираны» и «вы», понятия «частные лица» и «вы» Гиерон смешивает только однажды. Симонид недвусмысленно употребляет местоимение «мы» (частные люди) в пассажах «Гиерон» 1.5, 6 и 6.9. Другие случаи употребления в речи Симонида первого лица множественного числа см. в следующих пассажах: 1.4, 6, 16; 8.2, 5; 9.4; 10.4; 11.2. Срв. выше III А, прим. 35, и III Б, прим. 2 и 41.
- 4 Рудольф Гирцель, цит. соч., 170 прим. 3, пишет: «Am Ende klingt aus allen diesen (im Umlauf befindlichen) Erzählungen (über Gespräche zwischen Weisen und Herrschern)... dasselbe Thema wieder von dem Gegensatz, der zwischen den Mächtigen der Erde und den Weisen besteht und in deren gesamter Lebensauffassung und Anschauungsweise zu Tage tritt» (курсив мой) [«В конечном счете во всех этих (ходящих по устам) рассказах (о беседах мудрецов и властителей)... звучат отголоски все того же мотива противоположности, которая разделяет сильных мира и мудрецов и проявляется во всем их мировоззрении и понимании ими жизни»].
- 5 «Гиерон» 5.1. См. выше разд. II и III А, прим. 44.
- 6 Платон, «Горгий» 500c-d; Аристотель, «Политика» 1324a24 слл.
- 7 Срв. «Гиерон» 9.2 и «Меморабилии» III 9.5, 10-11. Срв. выше III А, прим. 32.

- 8 «Меморабилии» I 2.16, 39, 47-48; 6.15; II 9.1; III 11.16.
- 9 «Гиерон» 7.13.
- 10 Срв. «Гиерон» 8.1-10.1 и 3.3-5, а также 11.8-12.
- 11 «Гиерон» 7.4. Срв. 1.8-9 и 1.14, 16, 21-22, 24, 26, а также 2.1-2.
- 12 Различие между буквальным звучанием реплик Симонида и интерпретацией их Гиероном отчетливее всего проявляется в сравнении контекста «Гиерон» 2.1-2 и нижеследующих пассажей: 2.3-5; 4.6; 6.12.
- 13 См. выше III а, в начале, и III Б, прим. 39 и 44. Во второй части (точнее, в четвертой главе)
- 14 «Гиерон» 7.2, 4. Двусмысленность наречия διαφερόντως в 7.4 («превосходя других людей» и «в отличие от других людей») неслучайна. Срв. διαφερόντως в 7.4 со словосочетаниями πολὺ διαφέρετε в 2.2 и πολὺ διαφερόντως в 1.29, а также с наречным аккузативом πολλαπλάσια в 1.8. Срв. выше III А, прим. 8, и III Б, прим. 39 и 44.
- 15 «Гиерон» 8.1-7. Срв. выше III Б, прим. 38.
- 16 «Гиерон» 7.3-4.
- 17 См. выше III Б, в конце, III В. Относительно связи между понятиями «почести» и «аристократический» см. «Киропедия» VII 1.13; «Меморабилии» III 1.1; 3.13; 5.28; «Домострой» 21.6; «Лакедемонская полития» 4.3-4; «О начальнике конного отряда» 2.2.
- 18 «Меморабилии» II 7.7-14 и III 9.14-15. «Киропедия» VIII 3.40 слл.
- 19 «Гиерон» 11.10; 1.13; 6.13. Срв. «Киропедия» VII 2.26-29.
- 20 В единственном пассаже («Гиерон» 11.15), где Симонид употребляет эпитеты «счастливый» и «блаженный» по отношению к конкретным людям, он никак не поясняет значение этих понятий. В двух отрывках, в которых он рассуждает о счастье города, под счастьем понимаются власть, богатство и слава (11.5, 7. Срв. «Лакедемонская полития» 1.1-2). Таким образом, естественно было бы ожидать, что под наиболее благороднейшим и благословеннейшим достоянием он должен понимать такое обладание властью, богатством и славой, которое не омрачается завистью. Наши ожидания, мягко говоря, не опровергаются контекстом 11.13-15. Срв. также «Киропедия» VIII 7.6-7; «Меморабилии» IV 2.34-35; «Домострой» 4.23-5.1; «Греческая история» IV 1.36.

- 21 Не кто иной как Гиерон в иных случаях намекает на это значение «счастья» (2.3-5). Срв. выше III А, прим. 33.
- 22 «Меморабилии» IV 8,11; I 6.14. Срв. выше III А, прим. 25.
- 23 Об опасности зависти см. «Гиерон» 11.6 и 7.10. Относительно трудов правителя и бремени власти см. 11.15 (ταῦτα πάντα) и 7.1-2. Срв. «Меморабилии» II 1.10.
- 24 «О доходах» 4.5; «Лакедемонская полития» 15.8; «Пир» 3.9 и 4.2-3; «Анабасис» V 7.10. Срв. также «Киропедия» I 6.24 и выше раздел III Б, в конце.
- 25 «Меморабилии» III 9.8; «О псовой охоте» 1.17. Срв. утверждения Сократа в «Меморабиях» (IV 2.33) и «Апологии Сократа» (26) с тем, что сам Ксенофонт говорит в трактате «О псовой охоте» (1.11).
- 26 Срв. выше прим. 23.. Срв. «Меморабилии» III 11.16; «Домострой» 7.1 и 11.9; «Пир» 4.44.
- 27 «Меморабилии» I 2.6; 5.6; 6.5; II 6.28-29; IV 1.2; «Пир» 8.41. Срв. «Меморабилии» IV 2.2 и «Киропедия» I 6.46. Нельзя недооценивать того факта, что для второй части «Гиерона» характерно сравнительно частое использование не только существительного χάρις, но и ἀνάγκη (см. выше раздел III В).
- 28 «Меморабилии» IV 5.2; «Киропедия» I 5.12; «Анабасис» VII 7.41-42; «Пир» 4.44.
- 29 «Меморабилии» II 4.5,7; «Домострой» 5.11. Срв. выше III Б, прим. 26.
- 30 В созвучности завершающего тезиса Симонида взглядам, которые излагали Сократ и Ксенофонт, легко убедиться, сравнив контексты «Гиерон» 11.5 и «Меморабилии» III 9.14, а также «Гиерон» 11.7 и «Агесилай» 9.7.
- 31 Срв. «Домострой» 1.7 слл. и «Киропедия» I 3.17. Срв. Исократ, «К Демонику» 28.
- 32 «Меморабилии» IV 5.6 и «Апология Сократа» 21. Срв. «Меморабилии» II 2.3; 4.2; I 2.7. Что касается пренебрежительного замечания о мудрости в «Меморабиях» IV 2.33, необходимо принять во внимание специфическую задачу всей этой главы данного сочинения, указанную в ее начале. Власть над добровольно подчиняющимися правителю подданными называет почти божественным благом не Сократ, а Исхомах («Домострой» 21.11-12).

- 33 «Меморабилии» I 4 и 6.10; IV 2.1 и 6.7. О различии между образованностью и мудростью см. также Платон, «Законы» 653a5-c4 и 659e9 сл.; Аристотель, «Политика» 1282a3-8. Срв. также «Меморабилии» II 1.27, где παιδεία Геракла предшествует тому моменту, когда он делает сознательный выбор между добродетелью и пороком.
- 34 Срв. «Гиерон» 3.2 (а также 6.1-3) и параллельное место в «Тире» (8.18).
- 35 «Гиерон» 9.1-11. Симонид не объясняет, что имеется в виду под «наилучшим». Из контекста 9.4 явствует, что согласно Ксенофонтову Симониду предметы, которым учат наставники хоров, не принадлежат к числу наилучших: учение, предлагаемое наставниками хоров, не служит источником удовольствия для учеников, тогда как наставление в наилучшем обязательно должно удовлетворять их. Следуя примеру Симонида, мы оставим открытым вопрос о том, соответствуют ли предметы, упомянутые в контексте 9.6 (военная дисциплина, всадничество, справедливость в делах), минимальным требованиям, какие надлежит предъявлять к чему-то наилучшему, а именно, тому условию, чтобы наставление в этих предметах само по себе доставляло ученику удовольствие. Тот факт, что люди, достигшие в перечисленных вещах успеха, удостоиваются награды, еще не доказывает их принадлежности к вещам наилучшим (срв. 9.4 и «Киропедия» III 3.53). Можно ли причислить к наилучшему предмет наставлений Симонида, зависит от того, насколько учение, которое он сообщает тирану, служит для последнего источником удовольствия. Вероятный ответ на этот вопрос столь же двусмыслен, как и молчание Гиерона в конце диалога. Весьма часто на протяжении «Гиерона» Ксенофонт использует выражения εὐ εἰδέναι и εὐ ποιεῖν (особо отметим места, где обе формулы «встречаются» вместе – 6.13 и 11.15). Тем самым он привлекает наше внимание к вопросу об отношении знания и делания. Собственный свой ответ на него он обозначает при помощи синонимического узуса выражений βέλτιον εἰδέναι и μᾶλλον εἰδέναι в открывающем диалог пассаже (1.1-2; примечательна плотность употребления здесь глагола εἰδέναι). Знание по внутренней природе своей есть благо, чего нельзя сказать о действии (срв. Платон, «Горгий» 467e сл.): знать в большей степени значит знать лучше, тогда как делать в большей степени еще не означает непременно «делать» лучше. Κακῶς ποιεῖν – это ποιεῖν ничуть не меньше, чем εὐ ποιεῖν, в то время как κακῶς εἰδέναι практически идентично простому незнанию. (См. «Киропедия» III 3.9 и II 3.13).

- 36 «Гиерон» 9.9-10. Противоположный взгляд высказан Исократом в его послании «К Никоклу» 17.
- 37 Различие между мудрецами и правителями, как описывает его Симонид, напоминает рассуждения Сократа о различии, с одной стороны, между способных к политической деятельности, и, с другой стороны, самой этой деятельностью как таковой («Меморабилии» I 6.15). Согласно Сократу, особая разновидность ума, которая требуется от правителя, не тождественна мудрости в узком смысле слова. (Срв. прямую формулировку определения мудрости в «Меморабилиях» IV 6.7 – см. также 6.1 и I 1.16 – и такую же прямую формулировку определения власти в III 9.10-13, где употребление слова «мудрость» усердно избегается). В соответствии с этим Ксенофонт не решается говорить о мудрости ни одного из двух Киров, а называя-таки Агесилая «мудрым», он очевидным образом использует данный термин в самом широком смысле, если не сказать в смысле просторечном («Агесилай» 6.4-8 и 11.9). В «Киропедии» он дает набросок отношений между правителем и мудрецом, изобразив беседу, в которой принимают участие, с одной стороны, Кир и его отец (чья манера вести разговор напоминает Сократа), а с другой стороны, – Тигран (ученик софиста, чья судьба имеет много общего с судьбой Сократа). Срв. выше разд. II и III В. Срв. выше разд. IV, прим. 50.
- 38 См. выше разд. III А. Срв. Платон, «Государство» 620c3-d2.
- 39 См. выше Введение. Срв. Платон, «Государство» 581c6-582e9.
- 40 «Великая, видимо, вещь почет» и «ни одно из человеческих удовольствий, вероятно, не приближается настолько к божеству, как ликование, которое возбуждают в нас почести» («Гиерон» 7.1, 4). См. также $\acute{\omega}\varsigma \beta\omicron\iota\kappa\epsilon$ в 7.2 и $\epsilon\iota\kappa\acute{o}\tau\omega\varsigma \delta\omicron\kappa\epsilon\iota\tau\epsilon$ в 7.4. Срв. выше III Б, прим. 41.
- 41 Так как предпочтения мудрого человека мудры, мы вправе утверждать, что мудрость Симонида проявляется в его суждении о почестях в гораздо большей степени, чем в предыдущих его высказываниях. Эффект, который это суждение производит на Гиерона, в конечном счете объясняется тем, что в нем тиран впервые за весь разговор лицом к лицу соприкасается с мудростью Симонида. Нет сомнения, что он истолковывает Симонидову мудрость, по крайней мере поначалу, в соответствии со своим собственным, – или, что то же самое, вульгарным, – пониманием мудрости. Срв. выше прим. 12.

- ⁴² ἐμφύετα... ἐμφύη («Гиерон» 7.3). Срв. «Киропедия» I 2.1-2 и «Домострой» 13.9.
- ⁴³ В «Гиероне» 8.5-6 (в отличие от контекста 7.1-4) Симонид не имеет в виду, будто правители почитаемы больше, нежели частные лица. Не говорит он и того, что только правители, но не обычные люди, пользуются почетом со стороны богов (срв. «Апология Сократа» 14-18). Он утверждает лишь, что один и тот же человек, сделавшись правителем, непременно будет получать больше почестей, чем это было, пока он жил как частное лицо; при этом Симонид не исключает той возможности, что некоторого конкретного человека почитать будут при всех обстоятельствах меньше, чем кого-то другого, хотя бы последний и вовсе никогда не бывал у власти. В последней части пассажа 8.5 он заменяет слово «правитель» на более общее выражение «те, кого почитают превыше других» (срв. «Апология Сократа» 21). Значение, вкладываемое в контекст 8.6, акцентировано еще слабее, как явствует из сравнения этого пассажа с 2.1 и 7.3. По-видимому, честолюбие оказывается характерной чертой мудрецов, готовых беседовать с тиранами. У Платона Сократ говорит о Симониде, что его отличала честолюбивая жажда мудрости («Протагор» 343b7-c3).
- ⁴⁴ «Гиерон» 3.1, 6, 8. Срв. 1.19, 21-23, 29 и 4.8. См. выше III Б, прим. 34.
- ⁴⁵ Срв. «Гиерон» 3.1-9 и 8.1, а также 11.6-8 (намеренно подчеркнутые «ты»). См. также последнюю реплику Гиерона в 10.1. Похвала почестям, которую Гиерон произносит в пассаже 7.9-10, рождается в его устах безусловно не спонтанно, но под влиянием сказанного по этому же поводу Симонидом в 7.1-4. Отличие Гиероновой похвалы от похвалы Симонида заключается в том, что только первый из них считает любовь непрременной составной частью почета. Более того, необходимо отметить, что Гиерон проводит различие между удовольствием и чувством удовлетворенного честолюбия (1.27). Оттенки, которыми для характеристики Гиерона пользуется Ксенофонт, не вступают в противоречие с тем очевидным фактом, что тиран полон честолюбивых устремлений (срв. 4.6 и многократно подчеркнутую озабоченность Гиерона тем, как ему снять всеобщую любовь, с анализом Аристотеля в «Никомаховой этике» 1159a12 сл.). Однако косвенно Ксенофонт указывает на то, что честолюбие тирана и вообще правителя неотделимо от жажды любви со стороны других людей. Самое очевидное объяснение того, почему Гиерон акцентирует в своей речи «любовь», а Симонид – «почет», состоит, разумеется, в следующем: Гиерон делает

- ударение на вещах, которых тиран лишен, тогда как Симонид – на том, чем тиран обладает. В самом деле, тиранов, как правило, ненавидят (срв. Аристотель, «Политика 1312b19-20»), но им оказывают почести. Такое объяснение верно, но недостаточно, поскольку в нем не учитывается в должной мере ни подлинный интерес Симонида к почестям и похвале, ни подлинное же его безразличие к тому, любят ли его люди.
- 46 Срв. «Гиерон» 7.1-4, 1.16 и пассажи, процитированные в предыдущем примечании. Все формы почитания, кроме похвалы и восхищения, имеют черты, роднящие их не столько с последними, сколько с любовью. То обстоятельство, что в ключевом для данной темы пассаже («Гиерон» 7.1-4) Симонид рассуждает о почитании в широком смысле, объясняется его умением приспособиться к Гиеронову стремлению к любви. Срв. акцентирование почестей в ущерб похвале в гл. 9.
- 47 Платон, «Горгий» 481d4-5 и 513c7-8. Срв. также характеристику тирана в «Государстве» (см. выше III Б, прим. 12). Разногласия между Гиероном и Симонидом по поводу статуса «людей» в широком смысле слова стоит сравнить с противоположными взглядами на тот же предмет у политика и философа в «Законах» Платона (804b5-c1).
- 48 Этим же объясняется и разное отношение того и другого типа к зависти. См. выше в данном разделе.
- 49 Срв. Платон, «Горгий» 481d4-5.
- 50 «Гиерон» 11.8-15. Срв. «Агесилай» 6.5 и 11.5.
- 51 «Гиерон» 7.9. Срв. Платон, «Государство» 330c3-6 и «Законы» 873c2-4; Аристотель, «Политика» 1262b22-24. Срв. также раздел II, прим. 22. Срв. Первое послание Петра 1.8 и замечание кардинала Ньюмена: «Св. Петр превращает почти в определение христианина то, что он любит, Кого ему не довелось видеть».
- 52 Симонид, фрагм. 99 Bergk.
- 53 Срв. употребление слова φίλοι в значении «сограждане» в противовес чужакам и врагам в контекстах «Гиерон» 11.15, «Меморабилии» I 3.3 и «Киропедия» II 2.15.
- 54 «Гиерон» 8.1-7. То, что Ксенофонт не говорит здесь своего последнего слова о любви, отчетливее всего ясно из «Домостроя» 20.29.
- 55 Срв. «Гиерон» 7.9, а также 11.14-15, и «Греческая история» VII 3.12 («Киропедия» III 3.4); помимо того, «Меморабилии» IV 8.7. На-

- родные представления на этот счет, вероятно, заимствованы Аристотелем в «Политике» 1286b11-12 (срв. 1310b33 сл.). Срв. Платон, «Горгий» 513с сл. и 520e7-11.
- 56 Срв. «Гиерон» 7.9 и 7.1-4.
- 57 Мужья высоких достоинств в самом безусловном смысле – Гесиод, Эпихарм и Продик («Меморабии» II 1.20-21). Срв. также «Меморабии» I 4.2-3 и 6.14.
- 58 «Меморабии» I 2.3 и 6.10. Утверждение Симонида о том, что ни одно из человеческих удовольствий не приближается настолько к божественному, как удовольствие, производимое почестями («Гиерон» 7.4) двусмысленно. Здесь, в частности, может иметься в виду как представление о том, что сами боги испытывают удовольствие, когда им воздаются почести (тогда как другие удовольствия, обсуждаемые в диалоге, им, по-видимому, чужды), так и убежденность в наличии связи между высшими формами честолюбия и богоподобной самодостаточностью. Срв. ниже VI, прим. 6.
- 59 Что касается связи между этого рода эгоизмом и мудростью, срв. Платон, «Горгий» 458a2-7 и определение справедливости в «Государстве». Соображения, в чем-то сходные с отмеченными в нашем тексте, по всей видимости побудили Гегеля отказаться от своей юношеской «диалектики любви» в пользу «диалектики стремления к признанию». См. А. Кожев, «Введение в изучение Гегеля», Париж (Gallimard), 1947, 187 и 510-12, и статью того же автора «Гегель, Маркс и христианство» в журнале *Critique*, 1946, 350-352.
- 60 Срв. пренебрежительное замечание Симонида о роде удовольствий, которыми вместо тебя самого наслаждаются другие («Гиерон» 1.24, срв. выше III Б, прим. 11). Отметим, что и понятие «пищи» в ряде случаев трактуется неоднозначно («Меморабии» III 5.10; Платон, «Протагор» 313c5-7). О связи между дружбой («любовью») и половыми отношениями см. «Гиерон» 1.33, 36-38 и 7.6. Объяснение, предложенное в тексте, легко примирить с тем фактом, что озабоченность Гиерона половыми удовольствиями, если понимать ее буквально, влияет на характеристику его скорее как несовершенного правителя, чем правителя вообще. Для самого совершенного правителя у Ксенофонта, старшего Кира, характерно почти полное отсутствие интереса к такого рода удовольствиям. То, что верно для совершенного правителя, тем более справедливо для мудреца: в то время как Кир не отваживается взглянуть на прекрасную Панфею, Сократ без малейших колебаний приходит к прекрасной Феодоте

- (срв. «Киропедия» V 1.7 сл. и «Меморабиили» III 11.1; «Меморабиили» I 2.1 и 3.8-15; «Домострой» 12.13-14; «Агесилай» 5.4-5). Если воспользоваться терминами Аристотеля, то Кира можно назвать воздержанным, а Сократа – умеренным. Иными словами, целомудрие Кира соединяется с неспособностью или нежеланием взирать на прекрасное и восхищаться им (срв. «Киропедия» V 1.8 и VIII 1.42), тогда как целомудрие Сократа служит основанием для его способности и желания восторженно созерцать прекрасное. Если вернуться к Гиерону, то следует сказать, что он обнаруживает значительный интерес к зрительным удовольствиям («Гиерон» 1.11-13; срв. 11.10). Его не так заботят половые удовольствия вообще, как те из них, что связаны с гомосексуальностью. Это в некотором смысле сближает его с Сократом: любовь к юношам должна свидетельствовать о более высоких помыслах, нежели любовь к женщинам. («Пир» 8.2, 29; «Киропедия» II 2.28; Платон, «Пир» 208d сл. Срв. Монтескьё, «О духе законов» VII 9, примечание: «Quant au vrai amour, dit Plutarque, les femmes n’y ont aucune part. Il parlait comme son siècle. Voyez Xénophon, au dialogue intitulé *Hiéron*» [«Что касается истинной любви, утверждает Плутарх, то женщины не имеют с нею ничего общего. Он говорит как сын своего века. См. у Ксенофонта в диалоге, озаглавленном “Гиерон”»].) Гиерон в диалоге выведен правителем, способным к беседе с мудрецами и умеющим оценить их мудрость (срв. прим. 44 к разд. III А). Не объясняются ли несовершенства Гиерона как правителя особенностями его воспитания? Только полный и исчерпывающий анализ воспитания Кира даст ответ на этот вопрос. Срв. разд. IV, прим. 50.
- 61 «Гиерон» 11.7, 11-15. «Меморабиили» I 2.11.
- 62 Сколь малое впечатление на Гиерона, опытного судью в этом вопросе, производит показная воинственность Симонида, видно из его слов: «если и тебе довелось узнать войну», – особенно если сравнить их с его же репликой «я уверен, и ты по своему опыту знаешь», сказанной по поводу застольных удовольствий (1.19). Срв. также 1.29, 23. Отметим молчание Симонида в разговоре о «мужестве» (срв. III Б, прим. 18 и 38, и III В, прим. 6).
- 63 «Гиерон» 11.7. В параллельном месте в «Агесилае» (9.7) оговорка «среди смертных» опущена.
- 64 «Гиерон» 2.7-18. (Отметим условные предложения в 2.7.) В данном пассаже несомненно подчеркивается тема войны. Весь отрывок распадается на две части. В первой из них (2.7-11), где Гиерон на-

стаивает на том, что мир есть благо, а война зло, тиран оказывается в проигрыше по сравнению с обычным человеком; слово «мир» встречается здесь три раза, а «война» (и производные) – семь раз. Во второй части (2.12-18) Гиерон показывает, что и в отношении удовольствий, доставляемых войной, – точнее, удовольствий от войн, которые ведутся против насильственно поработченных народов, т. е. против восставших подданных, – тиран равным образом проигрывает частным гражданам; слово «мир» не употреблено здесь ни разу, а «война» (и производные) – опять-таки семь раз.

- 65 Платон, «Государство» 566e6-567a9. Аристотель, «Политика» 1313b28-30 и 1305a18-22.
- 66 «Киропедия» I 4.24; VII 1.13. «Меморабилии» III 1.6. Срв. Платон, «Государство» 375c1-2 и 537a6-7; Аристотель, «Политика» 1327b38-1328a11.
- 67 «Гиерон» 1.34-35. Что касается взаимоотношений Эрота и Ареса, срв. у Симонида, фрагм. 43 Bergk и Аристотеля, «Политика» 1269b24-32.
- 68 «Гиерон» 6.5; срв. там же 6.14.
- 69 «Гиерон» 2.2; 6.12-14. Срв. характер употребления второго лица единственного числа в 6.13 и 6.14.
- 70 «Гиерон» 5.1. «Апология Сократа» 16. «Меморабилии» I 6.10. Сократ не учит военному искусству, хотя учит искусству хозяйствования (срв. «Меморабилии» III 1, а также IV 7.1, и «Домострой»). Срв. Платон, «Государство» 366c7-d1 и пассажи, указанные выше в прим. 45 к разделу IV.

VI. Удовольствие и добродетель

- 1 Срв. «Меморабилии» IV 8.11.
- 2 Срв. выше III A и прим. 44 к этому разделу.
- 3 Срв. «Гиерон» 8.6; 2.1 и 7.3. Срв. также «Гиерон» 5.1-2; 3.1-9; 6.1-3 и «Меморабилии» II 1.31: Гиерон не называет своих добродетельных дел среди наиболее приятных зрелищ. Срв. «Гиерон» 3.2 и «Пир» 8.18: он не упоминает общую радость друзей по поводу их благородных деяний среди удовольствий, доставляемых дружбой. На место симонидовского ἐπινοεῖν он подставляет глагол ἐπιθυμεῖν («Гиерон» 2.2 и 4.7).

- 4 «Гиерон» 7.9-10.
- 5 Аристотелевские советы по улучшению тиранической системы правления (в пятой книге «Политики») по духу своему ближе к рекомендациям Ксенофонта, чем Исократ; они, однако, в большей степени отмечены морализмом, чем предложения, запечатленные в «Гиероне».
- 6 Фрагм. 71 Bergk. Когда у Ксенофонта Симонид заявляет о том, что ни одно из человеческих удовольствий не приближается настолько к божественному, как удовольствие, производимое почестями, он, возможно, под «божественным» имеет в виду чистое удовольствие как таковое. Срв. прим. 58 к разд. V.
- 7 Срв. «Гиерон» 4.10 и фрагменты 5, 38, 39 и 42 по собранию Бергка. Срв. Платон, «Протагор» 346b5-8. Срв. также данное Симонидом определение благородства как старого богатства с точкой зрения Аристотеля, согласно которой для аристократичности существенно не столько богатство, сколько добродетель («Политика» 1255a32 сл., 1283a33-38, 1301b3-4).
- 8 «Lyra Graeca», изд. Дж. М. Эдмондс, т. 2, исправленное и дополненное издание, 258. Срв. выше разд. III В. См. «Греческая история» II 3.19 и «Апология Сократа» 30.
- 9 «Lyra Graeca», то же издание, 250, 256 и 260. Срв. Платон, «Протагор» 316d3-7, 338e6 сл. и 340c9 сл.; также «Государство» 331c1-4 и окружающий контекст (Симонид не произносил слов о том, что говорить правду составляет существо справедливости).
- 10 Срв. выше разд. III А и III Б, IV в конце.
- 11 Срв. выше разд. V, ближе к концу.
- 12 Это объяснило бы также, почему Симонид чуть позже так акцентирует удовольствия, связанные с едой: пища составляет фундаментальную потребность всех животных («Меморабии» II 1.1). В «Гиероне» 7.3, где он меньше скрывает свою мудрость, чем предшествующих частях диалога, Симонид не называет уже телесные удовольствия, как это было в параграфе 2.3, «делом незначительным».
- 13 Срв. «Меморабии» I 4.5 и IV 3.11.
- 14 Срв. Платон, «Теэтет» 184c5-7 и 185e6-7.
- 15 «Гиерон» 1.1. Срв. κάλλιον θεᾶσθαι в 2.5 и ἥδιον θεᾶσθαι в 8.6.

- 16 «Гиерон» 1.5. Ремарка, сделанная Симонидом позднее (9.10), может навести на мысль о том, что он отождествляет благо с пользой, в свою очередь, вело бы к выводу об удовольствии как цели, к которой устремлена польза всего благого. Подобная интерпретация, однако, не учитывает факты, которые мы обсуждаем в тексте. Следует полагать, таким образом, что Симонид делал различие между благом, которое есть благо в силу своей пользы для чего-то еще, и благом, которое есть благо по своей внутренней природе и не может быть отождествлено с удовольствием.
- 17 «Гиерон» 1.22.
- 18 «Гиерон» 1.9; 2.1; 7.3.
- 19 См. ссылку на божественное в «Гиероне» 7.4.
- 20 «Гиерон» 1.27; 3.3; 6.16.
- 21 Значение проблемы соотношения понятий «отечество» и «дружба» для понимания «Гиерона» видно уже из того факта, что именно ею определяется план основного текста второй части (гл. 3-6). Схематично этот план можно изложить следующим образом: I (а) дружба (3.1-9); (б) доверие (4.1-2); (в) отечество (4.3-5). II (а) виды достоинства (4.6-11); (б) хорошие люди, или добродетели (5.1-2); (в) отечество (5.3-4). III (а) удовольствия частных людей (6.1-3); (б) страх, защита, законы (6.4-11); (в) помощь друзьям и причинение вреда врагам (6.12-15). Различие, пролегающее между понятиями «отечество» и «доверие», очерчено не так отчетливо, как отличие того и другого из них от «дружбы»: и отечество, и доверие суть благо с точки зрения защиты (или свободы) от страха, тогда как дружба сама по себе есть источник удовольствия. Понятие «дружбы» взаимозаменяемо с понятием «достояние» по причинам, изложенным в «Гиероне» 3.6, «Меморабилиях» II 4.3-7 и «Домострое» 1.14; «дружба» взаимозаменяема с «удовольствиями частных людей» по причине, которая сообщается в «Гиероне» 6.1-3. «Доверие» взаимозаменяемо с «добродетелью» (срв. Платон, «Законы» 630b2-сб), равно как и с «защитой» (надежность – специфическая добродетель стражников: «Гиерон» 6.11). «Отечество» взаимозаменяемо с «помощью друзьям и причинением вреда врагам» с учетом того обстоятельства, что помощь друзьям, т. е. согражданам, и причинение вреда врагам, т. е. врагам города, составляет сущность патриотизма (срв. «Пир» 8.38). Разграничение, на котором основан план глав 3-6, проходит и сквозь главы 8-11: (а) дружба (гл. 8-9, см. 10.1); (б) защита (телохранители) (гл. 10); (в) отечество, или город (гл. 11; см. 11.1).

- 22 Сrv. «Гиерон» 3.3 с контекстами 4.1 и, с другой стороны, 4.3-5. Сrv. 4.2 и 6.11.
- 23 «Гиерон» 4.3-4. Сrv. 6.6, 10. В своей реплике, которую вернее всего было бы определить как повторение уже сказанного об отечестве (5.3-4), «Гиерон» утверждает, что необходимость поддерживать в себе патриотические чувства диктуется невозможностью обрести безопасность и счастье без города. Сrv. οὐκ ἄνευ в 5.3 и (οὐκ) ἄνευ в 4.1. Из контекста 5.3-4 следует, что ощущение могущества и славы отечества в норме должно доставлять удовольствие. Говоря ранее о дружбе, Гиерон не упоминал могущества и славы друзей; он не имел в виду, будто приятны только могущественные и прославленные друзья (сrv. «Агесилай» 11.3). Удовольствие доставляет не отечество, но слава и могущество, поэтому слава и могущество города приятны главным образом оттого, что они добавляют веса славе и могуществу каждого из нас. Сrv. «Гиерон» 11.13. Рассказывая об удовольствиях, испытанных им в качестве частного лица, Гиерон упоминает дружбу, но ничего не говорит о городе или отечестве (6.1-3).
- 24 «Гиерон» 4.3-4 и 5.3.
- 25 Сrv. «Гиерон» 4.3; 10.4 и 6.10.
- 26 «Гиерон» 9.2-4 (сrv. 1.37; 5.2-3; 8.9). Сrv. также акцент на отношениях внутри семьи (в высказывании Гиерона о дружбе: 3.7-9) и противоположные черты, которые Ксенофонт подчеркивает в характере Сократа («Меморабии» II 2-10): отношения кровного родства имеют «необходимый» характер («Меморабии» II 1.14). «Киропедия» IV 2.11. «Анабасис» VII 7.29. «Меморабии» II 1.18. Сrv. Аристотель, «Риторика» 1370a8-17 и Эмпедокл, фрагм. 116 (Дильс, «Фрагменты досократиков», первое изд.). См. прим. 27 к разд. V.
- 27 Сrv. «Гиерон» 5.3; 4.9 и 3.1-9.
- 28 Отметим, что дружба и добродетель оказались в разных разделах плана гл. 3-6 (см. выше прим. 21). Сrv. похвалу Гиерона другу с похвалой хорошему другу, которую произносит Сократ («Меморабии» II 4 и 6).
- 29 «Гиерон» 11.14.
- 30 «Гиерон» 11.1, 5-6. Сrv. выше разд. V, ближе к концу.
- 31 Сrv. «Греческая история» I 7.21.
- 32 Сrv. «Гиерон» 4.3 и «Меморабии» II 3.2; 1.13-15.

- 33 Тема «Сократ и город» поднимается только в весьма краткой первой части «Меморабилий» (I 1-2), в то время как большая часть этого сочинения посвящена вопросу о «нравах Сократа»; см. два заключения: I 2.62-64 и IV 8.11. О плане «Меморабилий» см. в работе Эммы Эдельштейн «Xenophontisches und platonisches Bild des Sokrates», Berlin, 1935, 78-137.
- 34 Исократ, «Об обмене имуществом» 155-56.
- 35 «Анабасис» III 1.4-9; V 6.15-37. Срв. V 3.7 и VII 7.57. Настроение Проксена сходно словам Гермеса в «Плутосе» Аристофана. 1151 (*Ubi bene ibi patria* [отечество там, где лучше]). (Срв. «Гиерон» 5.1; 6.4 и «Плутос» 1 и 89.) Срв. Цицерон, «Тускуланские беседы» V 37.106 слл.
- 36 «Анабасис» V 3.6 и «Греческая история» IV 3.15 (срв. IV 2.17).
- 37 Б. Г. Нибур, «Ueber Xenophons Hellenika», *Kleine historische und philosophische Schriften*, Bonn, 1828, 467: «Wahrlich einen ausgearteteren Sohn hat kein Staat jemals ausgestossen als diesen Xenophon. Plato war auch kein guter Bürger, Athens wert war er nicht, unbegreifliche Schritte hat er getan, er steht wie ein Sünder gegen die Heiligen, Thukydidens und Demosthenes, aber doch wie ganz anders als dieser alte Tor!» [«Воистину ни один город никогда не исторгал из себя более выродившееся чадю, чем этот Ксенофонт. Платона тоже не назовешь порядочным гражданином: он не достоин был Афин, он совершал непостижимые шаги, он стоит как грешник перед ликом святых – Фукидида и Демосфена, – но как отличен он от того старого глупца!«].
- 38 «Гиерон» 4.3-5 и 5.3.
- 39 См. выше разд. IV, в конце.
- 40 «Киропедия» II 2.24-26. Дейкинс сопровождает этот пассаж следующим комментарием: «Широта Ксенофонтова взгляда: добродетель не есть исключительная принадлежность сограждан, но мы должны собирать ее по всему миру. Космополитический эллинизм». Необходимо принять во внимание условные периоды в «Агесилае» 7.4, 7. Срв. «О начальнике конного отряда» 9.6 и «О доходах» 2.1-5.
- 41 Срв. Бёрк, «Размышления по поводу революции во Франции», издание Everyman's Library, стр. 59, и Паскаль, «Письма к провинциалу» XIII, а также Кант, «Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis» [«Об изречении: хотя это верно в теории, но не годится для практики»].

- 42 Из утверждения Сократа о том, что города и народы суть «мудрейшие из человеческих учреждений» («Меморабилии I 4.16), не следует, что коллективная мудрость политических сообществ превосходит мудрость отдельных мудрецов. Положительное значение этого высказывания можно установить только путем детальной интерпретации всего разговора, в ходе которого оно было произнесено.
- 43 Из всех частных добродетелей Симонид в своих репликах в диалоге сколько-то выделяет только умеренность и справедливость. Умеренность может быть следствием страха, начала, омрачающего любые удовольствия («Гиерон» 10.2-3 и 6.6; срв. прим. 35 к разд. IV); она прямо связана с отсутствием досуга (9.8). Если говорить о справедливости, то Симонид один раз рассуждает об особом ее виде, справедливости в деловых отношениях, и дважды упоминает о «несправедливом обхождении» (9.6 и 10.8). При этом слово «справедливость» у Ксенофонта, если рассматривать всю совокупность его произведений, может обозначать целый набор родственных, но разных явлений от самого узкого легализма до той границы, после которой речь должна идти уже о всеобщей чистой благотворительности. Справедливость может быть либо идентична умеренности, либо входить в состав последней в качестве одной из ее частей, либо представлять собой отдельную добродетель, с умеренностью не совпадающую. Нет сомнений в том, что Симонид не понимает под справедливостью законность, так же как и нет оснований полагать, будто он отождествлял справедливость с благотворительностью. По-видимому, он придерживается гораздо более узкого взгляда на справедливость, нежели Гиерон (представления которого о справедливости лучше всего засвидетельствованы в контекстах 5.1-2 и 4.11). Он заменяет Гиероновых «несправедливых мужей» на тех, «кто совершает несправедливые поступки» (для интерпретации этих формулировок необходимо учесть Аристотеля, «Никомахова этика» 1134a17 сл.). В то время как Гиерон отождествляет понятия справедливости и умеренности в своем синонимическом употреблении глаголов ἀδικεῖν и ὑβριζεῖν, Симонид отличает одну добродетель от другой: отождествляя ἀδικεῖν и κακοῦργεῖν, он проводит различие между κακοῦργεῖν и ὑβριζεῖν (см. 8.9; 9.8; 10.8, 2-4; срв. Аристотель, «Риторика» 1389b7-8 и 1390a17-18; Платон, «Протагор» 326a4-5). По всей видимости, под справедливостью Симонид понимает принцип нанесения вреда другим (срв. «Агесилай» 11.8 и «Меморабилии» IV 4.11-12; см. также «Пир» 4.15); тем самым он при-

- нимает в расчет и проблему, вытекающую из стремления к благодетельствованию «людей» (в отличие от «реальных мужей» и «мужей высоких достоинств»). Нетрудно увидеть, что так понятая добродетель, независимо от ее мотивов и результатов, не может сама по себе служить источником удовольствия.
- 44 «Меморабилии» II 1.23, 26, 29.
- 45 Диоген Лаэртский II 65-66.
- 46 Срв. «Меморабилии» II 1.34 и I 6.13, «Пир» 1.5 и 4.62; «О псовой охоте» 13.
- 47 «Меморабилии» I 3.8-13.
- 48 Срв. «Гиерон» 11.15 и «Анабасис» VII 7.41. См. «Анабасис» II 1.12 (срв. Симонид, фрагм. 5 Bergk) и «Киропедия» I 5.8-10; также «Агесилай» 10.3.
- 49 V. Brochard, «Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne», Paris (Vrin), 1926, 43.
- 50 Срв. прим. 27 к разд. III и прим. 25 к разд. IV.
- 51 «Меморабилии» IV 6.15.
- 52 «Меморабилии» IV 8.6-8 (срв. I 6.9 и IV 5.9-10); «Апология Сократа» 5-6 и 32.
- 53 Срв. Платон, «Государство» 357b4-358a3.
- 54 «Апология Сократа» 5. Срв. «Меморабилии» II 1.19. Относительно принципа *sibi ipsi placere* см. в особенности Спиноза, «Этика» III, дефиниция 25. По поводу различий между Сократом и Симонидом срв. также выше, начало разд. VI.

VII. Благочестие и закон

- 1 «О доходах» 6.2-3. Срв. выше III А.
- 2 Предлагая Гиерону тратить деньги на украшение своего города, *inter alia*, храмами («Гиерон» 11.1-2), Симонид тем самым не побуждает его к усиленному благочестию: он просто советует своему собеседнику расходовать средства так, как пристало правителю. Этика Аристотеля, хранящая молчание относительно благочестия, не обходит вниманием вопрос о расходах на поклонение богам, разбирая его среди прочих видов «щедрости» («Никомахова этика» 1122b19-23. Срв. «Политика» 1321a35 слл. Срв. также примечание Гроновия к «De jure belli ac pacis» Гроция (Prolegg. § 45):

- «Aristoteli ignoscendum, si inter virtutes morales non posuit religionem... Nam illi ut veteribus omnibus extra Ecclesiam cultus deorum sub magnificentia ponitur» [«Аристотелю следует извинить то, что среди нравственных добродетелей он не находит места религии... Как и все древние, не знавшие Церкви, поклонение богам он относит к проявлениям щедрости»)].
- 3 «Агесилай» 1.34 и «Анабасис» III 2.13. Срв. Платон, «Государство» 573c3-6.
 - 4 «Политика» 1314b39 сл. Обсуждая в пятой книге «Политики» вопрос о сохранении прочих режимов, никаких замечаний подобного рода Аристотель не делает. «Киропедия» VIII 1.23. Срв. Исократ, «К Никоклу» 20, и Макиавелли, «Князь» XVII.
 - 5 «Меморабилии» IV 6.2-4.
 - 6 «Меморабилии» IV 8.11; I 4; IV 3.
 - 7 «Гиерон» 3.9. Срв. «Домострой» 7.16, 29-30 (срв. 7.22-28).
 - 8 Цицерон, «О природе богов» I 22.60.
 - 9 Слова φύσις и φύειν (и производные) встречаются в «Гиероне» в контекстах 1.22, 31, 33; 3.9; 7.3; 9.8; θεοί – в 3.5; 4.2; 8.5. Το θεῖον мы встречаем в 7.4. Срв. замечания по поводу ἱερά в 4.5 и «Греческой истории» VI 4.30.
 - 10 Срв. «Анабасис» V 2.24-25 и Платон, «Законы» 709b7-8. Учитывая соотношение понятий «природа» и «истина» («Домострой» 10.2 и «Меморабилии» II 1.22), из разграничения между сферой природного и сферой закона должна вытекать идея о том, что закон с неизбежностью содержит фиктивные элементы. В «Гиероне» 3.3 тиран говорит: «Сами города не обошли вниманием того, что дружба составляет величайшее благо и для людей весьма сладостна: во всяком случае, только прелюбодеев закон (νομίζουσι), установленный большинством городов, разрешает убивать безнаказанно – по той, несомненно, причине, что с точки зрения закона (νομίζουσι) они суть разрушители дружбы жен со своими мужьями». Закон, разрешающий безнаказанно убивать прелюбодеев, основан на представлении о том, что в неверности жен виновны не сами последние, а их соблазнитель. Естественно задать вопрос, во всех ли случаях такое представление справедливо. Ксенофонт намекает на эту трудность, заставляя Гиерона в следующей же фразе поднять тему вероятной виновности жены: «пусть даже жена насильем будет склонена к блудодеянию, муж ее не станет из-за это-

го меньше почитать ее, если только он уверен, что невинной осталась ее любовь». Судя по всему, вера мужчин в благопристойность женщин рассматривается в качестве фактора, приумножению таковой способствующего. Срв. Монтескье, «О духе законов» VI 17: «Parce que les hommes sont méchants, la loi est obligée de les supposer meilleurs qu'ils ne sont. Ainsi... on juge... que tout enfant conçu pendant le mariage est légitime; la loi a confiance en la mère comme si elle était la pudicité même» [«Так как люди вообще скверны, закон обязан исходить из того, что они лучше, чем они есть. Так,... устанавливается, что всякое дитя, зачатое в браке, законно; закон исполнен доверия к матери, как если бы она была само целомудрие»]. Срв. также Руссо, «Эмиль» V (изд. Garnier, т. 2, 147-48). Сходным образом и тот, кто в своих сыновьях видит (νομιζων) свою жизнь и душу («Гиерон» 11.14), пусть даже на деле они таковыми и не являются, получает дополнительное побуждение к более благодетельным поступкам, нежели это было бы возможно в противном случае.

- ¹¹ «Анабасис» II 6.19-20 (срв. Аристотель, «Никомахова этика» 1179b4 сл.). «Пир» 4.19.

А. КОЖЕВ

Тирания и мудрость

На мой взгляд, в книге Штрауса, посвященной Ксенофону, важен не только последний; быть может, вопреки мнению самого автора, книга важна не тем, что в ней раскрывается подлинная мысль соотечественника и современника Платона, но в силу поставленной и обсуждаемой проблемы.

В истолкованном Штраусом диалоге Ксенофонта разочарованному, так сказать, недовольному собственным положением тирану противопоставляется Мудрец, прибывший издалека, чтобы дать тирану совет: как ему управлять своим государством, дабы стать довольным осуществляемой им тиранией. Персонажи Ксенофонта вступают в разговор, и между строк мы прочитываем то, что нам следует думать о сказанном. Штраус выявляет мысль Ксенофонта и между строк показывает, как нам следует ее оценивать. Точнее, представившись в своей книге не как Мудрец, обладающий знанием, но как ищущий знания философ, Штраус говорит нам не столько о том, *что* нам следует думать по этому поводу, сколько – о *чем* нам нужно думать, пока он рассказывает об отношениях между тиранией или правлением вообще, с одной стороны, и Мудростью или философией, с другой стороны. Иными словами, он удовлетворяется постановкой проблемы, но ставит ее, имея в виду определенное решение.

Некоторые из эксплицитно или имплицитно поставленных Штраусом проблем я и хотел бы обсудить на следующих ниже страницах.

* * *

Возьмем для начала вопрос о тирании.

Отметим, что Гиерон не просит у Симонида совета о том, как ему осуществлять тиранию. Симонид дает ему эти советы по своей воле. Тем не менее, Гиерон им внимает (конечно, в момент вдохновения). И он ничего не говорит, не выслушивает их все. Это молчание показывает нам, что ему нечего ответить. Мы можем сделать из этого вывод, что он оценивает исполненные мудрости советы Симонида подобно нам самим, наученным Ксенофонтом и Штраусом. Но так как он ничего не говорит и не подтверждает, что будет им следовать, мы можем заключить, что он оставит советы без внимания. Таково было, вероятно, и мнение самого Симонида, который, по Ксенофону, даже не спрашивает Гиерона о его намерении применить данные им советы.

Такая ситуация нас, естественно, удивляет. Конечно, мы понимаем, почему Гиерону захотелось послушать советы Симонида – он, по его собственному признанию, даже сам не знал, как удовлетворительно осуществлять тиранию. «На его месте», признав свою неспособность, мы бы по собственной воле, спонтанно попросили бы совета. Мы даже сделали бы это «давным-давно», и не в момент отдыха, но «бросив все дела». Более того, отдавая себе отчет о превосходстве полученных советов, мы бы громогласно об этом заявили и изо всех сил постарались бы их применять. И делали бы это, опять-таки «бросив все прочие дела».

Но перед тем, как последовать этому естественному движению души, нам надо было бы сначала подумать. Спросим себя для начала: верно ли то, что «на месте Гиерона» мы стали бы осуществлять эти благие пожелания, «бросив все дела». Сам Гиерон так не думает, ведь он говорит Симониду: «Са-

мым большим несчастьем тирании является то, что от нее не отделаешься» (конец гл. VII). Возможно, в этом он прав. Ибо тиран всегда «занят делами» и он не может бросить их, не доведя до конца. И более чем возможно, что дела эти по самой своей природе таковы, что их осуществление оказывается несовместимым с мерами, которые следовало бы принимать, желая исполнить советы Мудреца, либо, точнее говоря, желая установить предлагаемый Мудрецом идеальный порядок вещей. Может статься, что для исполнения «текущих дел» понадобится больше времени, чем сама жизнь тирана. А что поделаться, если иные из этих дел требуют для своего осуществления столетних усилий?

Гиерон обращает внимание Симонида на то, что для достижения власти тиран по необходимости должен прибегать, так сказать, к «непопулярным» мерам (Гиерон их даже прямо называет «преступными»). Симонид этого не отрицает, но он утверждает, что тиран может *удерживать* власть, не прибегая к насилию, достигая «популярности» соответствующими мерами. Но Симонид не говорит, как аннулировать «непопулярные» меры, не подвергая прямой опасности жизнь или власть тирана (а тем самым и те реформы, которые тот готов был бы провести, следуя советам Мудреца), либо даже само существование государства. Он не объясняет и того, как можно установить свободный от насилия «популярный» режим без отмены такого рода мер.

Очевидно, что именно должен был объяснить Симонид, если он хотел, чтобы Гиерон действительно последовал его советам. Пренебрегая этим, Симонид, судя по всему, вел себя не как Мудрец, но как типичный «Интеллектуал», который критикует реальный мир, в котором живет, с точки зрения некоего «идеала», сконструированного им в дискурсивном универсуме. Этому «идеалу» он придает «вечную» ценность – прежде всего потому, что таковой не существует в настоящем и не существовал в прошлом. Действительно, Симонид представляет свой «идеал» в форме «утопии». А идеал, представленный в форме «утопии», отличается от того же идеала, представленного в виде «ведущей к действию» (революцион-

ной) «идеи», – отличается именно тем, что в первом случае мы не видим, как, отталкиваясь от утопии, преобразить конкретно данную в настоящем реальность, чтобы в будущем она соответствовала идеалу.

Быть может, в таком случае прав Штраус, полагающий Симо니다 (считавшего себя Мудрецом) только поэтом. Имея дело с поэтическим видением, с грезой, с утопией, Гиерон реагирует на нее не как «тиран», но просто как государственный деятель, да еще и «либеральный». Чтобы не поощрять своих критиков, он не хочет откровенно признавать «теоретическую» ценность нарисованного Симонидом идеала. Он не хочет этого не только потому, что знает о не реализуемости этого идеала (при настоящем положении вещей), но прежде всего потому, что ему не было сказано, каков должен быть первый шаг на пути к этому идеалу. Подобно всякому хорошему либералу, он довольствуется молчанием: ничего не *делает*, ничего не *решает*, дает Симониду *высказаться и идти с миром*.

Согласно Штраусу, Ксенофонт прекрасно сознавал утопичность советов такого рода, которые дает Симоид. Он полагал, что рисуемая Симоидом «просвещенная» и «популярная» тирания представляет собой нереализуемый идеал, а его диалог имел своей целью убедить нас, что именно поэтому нам лучше всего сразу отказаться от всякой тирании – еще до того, как мы попытались ее установить. Ксенофонт и Штраус, кажется, отвергают саму идею «тиранического» правления. Но тут мы имеем дело с другим вопросом, к тому же крайне сложным. Такого рода совет не имеет ничего общего с теми, которые мог бы дать тирану Мудрец, имея в виду «идеальную» тиранию.

Чтобы оценить смысл и истинную значимость этого нового совета, нам следовало бы знать, не является ли в неких конкретных случаях отказ от «тирании» отказом от правления вообще и не предполагает ли он крушение государства вообще или отказ от всякой реальной возможности прогресса – как в рамках определенного государства, так и для всего человечества (по крайней мере, в данный исторический момент). Но пе-

ред тем, как обратиться к этому вопросу, нам следует рассмотреть предыдущий: были ли правы Гиерон, Симонид, Ксенофонт и Штраус в своих утверждениях, что «идеальная» тирания, набросанная Симонидом, является одной лишь утопией.

Когда мы читаем последние три главы диалога, где Симонид описывает «идеальную» тиранию, то мы ощущаем, что казавшееся некогда утопичным Ксенофонту стало к сегодняшнему дню чуть ли не банальной реальностью. Ксенофонт говорит в этих трех главах следующее. Прежде всего, тирану следует распределять всякого рода «призы», в особенности почетные звания, чтобы утвердить в своем государстве «стахановское» соревнование в сельском хозяйстве, промышленности и торговле (гл. IX). Затем, вместо того, чтобы содержать охрану из наемников, тирану следует организовать государственную полицию (в ней он «непрестанно нуждается») и постоянную армию, которая послужила бы ядром армии, мобилизуемой во время войны (гл. X). Тирану нужно не разоружать своих подданных, но ввести обязательную воинскую службу и прибегать в случае нужды к всеобщей мобилизации. Наконец, ему следует тратить на общее благо часть своего «частного» состояния, сооружая скорее общественные здания, чем дворцы. И вообще, тиран обретет «почитание» своих подданных, делая их счастливыми, полагая «отечество своим домом, а своих сограждан – своими товарищами» (гл. XI).

Разумеется, все это Ксенофонтом могло считаться утопией. Ему были известны только тирании, установленные во благо какого-то уже утвердившегося социального класса, в зависимости от личных или семейных амбиций, либо с туманной идеей, что тиран, желая того же, что и все прочие, справится с этим лучше их. Ему были неведомы «тирании», поставленные на службу поистине революционным политическим, социальным или экономическим идеям (то есть на службу целям, которые радикально отличаются от всего ранее существовавшего), имеющим национальное, расовое, имперское или гуманистическое основание. Можно лишь удивиться тому, что наш современник Штраус держится

сходного с Ксенофонтом видения. Лично я не принимаю эту позицию Штрауса уже потому, что, на мой взгляд, утопия Симонида-Ксенофонта была *реализована* современными «тираниями» (например, Салазаром). Казавшееся утопичным в эпоху Ксенофонта могло реализоваться позже именно потому, что протекло достаточное время для завершения «текущих дел», о которых я говорил выше, – тех, которые необходимо было закончить до того, как можно было приступить к реализации выдвинутого Симонидом идеала. Но следует ли из этого, что диалог Ксенофонта дает (философское) оправдание современных «тираний»? Можем ли мы сказать, что современному «тирану» удалось реализовать «философский» идеал тирании, не обращаясь к советам Мудреца или философов, или же нужно признать, что он смог это сделать благодаря тому, что некий Симонид ранее давал советы некоему Гиерону?

Ниже я попытаюсь дать ответ на второй вопрос. Что же касается первого, то для ответа на него нам следует обратиться к самому существу нашего предмета.

Кульминацией диалога является тот пункт (гл. VII), где Симонид объясняет Гиерону, что сетования последнего по поводу тирании лишены всякого смысла, так как высшей целью и первым двигателем людей является честь, а там, где речь идет о чести, тиран занимает лучшее, чем все прочие, положение.

Остановимся ненадолго на этой аргументации. Симонид с полным сознанием принимает «языческую» или «аристократическую» установку, которую Гегель позже назвал позицией «Господина» (в противоположность позиции «Раба», то есть «иудео-христианского» человека или «буржуа»). Симонид излагает эту точку зрения с предельным радикализмом. Действительно, он не удовлетворяется тем, что «желание быть почитаемым помогает сносить все труды и пренебрегать всеми опасностями», он хочет убедить нас, что человек сражается и трудится исключительно ради славы. Он заходит даже много дальше, утверждая, что «человека от прочих животных отличает желание почестей». Но вместе со всеми последовательными «язычниками», «аристократа-

ми» или «Господами» Симонид не думает, что поиск славы является уделом *всех* существ, обладающих человеческим обликом. Такой поиск, по существу и по необходимости, принадлежит лишь тем, кто *рожден* Господами, и неизбежно отсутствует у «рабских» натур, каковые уже поэтому не являются поистине человеческими (а потому и заслуживают того, чтобы с ними так обращались). «Те, кому *природой* даны любовь к почестям и славе суть те, которые более всего отличаются от животных; они выглядят не простыми существами, человеческими по внешности, но истинными людьми». Эти «истинные» люди, живущие ради славы, в какой-то степени «божественны», ибо «ни одно человеческое удовольствие не приближает нас так к божественному, как радость, доставляемая почестями».

Такое исповедание «аристократической» и «языческой» веры, конечно, шокировало бы «буржуа», жившего (или живущего) в иудео-христианском мире. В этом мире ни философы, ни сами тираны не *говорят* подобных вещей, и даже там, где они желают *оправдать* тиранию, они прибегают к другим аргументам. Было бы напрасной тратой времени перечислять все эти аргументы, поскольку, как мне кажется, лишь один из них имеет действительное значение. Но этот последний заслуживает всего нашего внимания. Я думаю, что было бы ложно повторять за Симонидом, будто *только* «желание быть почитаемым» и «радость, приносимая почестями» помогают «сносить *все* труды и пренебрегать *всеми* опасностями». *Радость*, приносимая самим трудом и желание *успеха* в своем начинании могут и сами по себе побуждать человека к тяжелым и опасным трудам (на это указывает уже античный миф о Геракле). Человек может осуществлять тягостную работу и рисковать своей жизнью уже из одной радости, доставляемой *исполнением* своего проекта или – что то же самое – превращением своей «идеи», своего «идеала» в *действительность*, обусловленным своими собственными *усилиями*. Ребенок в полном одиночестве строит на пляже свои замки из песка, которые он, быть может, никому не покажет, а художник покрывает своими рисунками скалы на необитаемом

острове, зная, что он этот остров никогда не покинет. Точно так же – но в крайнем случае – человек может стремиться и к тирании, подобно тому, как «сознательный» и полный «энтузиазма» рабочий желает для своего труда адекватных условий. «Легитимный» монарх, который получает и удерживает власть без малейшего усилия и которого мало интересует слава, может, тем не менее, не предаваться удовольствиям, но активно заниматься государственными делами. Однако такой монарх и вообще «буржуазный» государственный деятель, в принципе отвергающий славу, может исполнять свою трудную «профессию» политика только в том случае, если он обладает ментальностью «труженика». Они станут оправдывать свою «тиранию» только тем, что она есть необходимое условие успешности их «труда».

На мой взгляд, такой «буржуазный» способ смотреть на вещи и оправдывать тиранию (способ видения, который в известной мере и на какое-то время придавал жизнь «иудеохристианскому» миру, в котором люди, теоретически, побуждались к отказу от славы) должен дополнять «аристократическую» теорию, глашатаем которой становится Симонид, передающий одну лишь позицию *ленивого* «аристократа», отдающего все свои силы *борьбе* (зачастую кровавой) с другими людьми ради тех *почестей*, которые принесет с собой победа.

Однако нам не следует изолировать «буржуазную» точку зрения, забывая или отрицая «аристократическую» теорию. Не нужно забывать, – возвращаясь к нашим примерам, – что «желание быть почитаемым» и «радость, приносимая почестями», вступают в игру и становятся детерминантами, начиная с того момента, как ребенок строит свои замки из песка в присутствии взрослых или своих приятелей, а художник возвращается с острова домой и выставляет на всеобщее обозрение копии своих наскальных рисунков. Иначе говоря, с того момента, как появляется *соревнование* между людьми, которое всегда имеет место и которое, согласно Симониду (гл. IX), необходимо для истинного процветания даже сельского хозяйства, промышленности и торговли. Но для того, чтобы приме-

нить это наблюдение к государственному деятелю, необходимо наличие *борьбы* за власть и *соревнование* в ее исполнении в полном смысле этого слова. Конечно, теоретически государственный деятель может устранять своих конкурентов не думая о славе, подобно тому, как поглощенный своим трудом и безразличный к окружающему рабочий почти бессознательно устраняет предметы, мешающие его работе. Но в действительности конкурентов устраняют (это особенно характерно для тех, кто стремится к «тирании») как раз потому, что не хотят, чтобы цель была достигнута, а работа – выполнена *другим*, даже если тот справится с ней ничуть не хуже. В том случае, когда имеются «соревнование» или «конкуренция», то действуют ради славы, и лишь для оправдания, с «христианской» или «буржуазной» точки зрения, начинают говорить, что делают все это только потому, что считают себя более «способными» или «лучше оснащенными», чем все остальные.

Как бы то ни было, Гиерон, будучи подлинным «аристократом-язычником», целиком разделяет точку зрения Симонида. Тем не менее, он отвергает аргументацию последнего в качестве *оправдания* тирании: признавая, что высшей целью человека является честь, он утверждает, что тирану никогда этой цели не достигнуть.

Гиерон объясняет Симониду (гл. VII, второй параграф), что тиран правит посредством террора, а потому все почитание его со стороны подданных продиктовано лишь тем страхом, который он у них вызывает. «Почитание же, продиктованное страхом, не есть почесть... и такое почитание следует рассматривать как рабское деяние». Действия Раба не приносят никакого удовлетворения аристократичному Господину, каковым является античный тиран.

Рассказывая о своем положении, Гиерон описывает трагедию Господина, проанализированную Гегелем в «Феноменологии духа» (гл. IV, секция «А»). Господин вступает в смертельную схватку ради признания своего исключительного человеческого достоинства со стороны соперника. Но если его противник сам является Господином, то он воодушевляется тем же желанием «признания» и бьется вплоть до смерти –

или своей собственной, или другого. Если же соперник склоняется (под страхом смерти), то он показывает себя Рабом. Следовательно, его «признание» не обладает ценностью для Господина-победителя, в глазах которого Раб не есть истинно человеческое существо. Поэтому победитель в кровавой борьбе ради чистого престижа не «удовлетворяется» своей победой. Его ситуация, таким образом, является по сути своей трагичной – она не допускает возможности иного исхода.

По правде говоря, текст Ксенофонта менее точен, чем текст Гегеля. Гиерон путает добровольную «половую любовь» с «почитанием» со стороны «признающих» подданных. Симонид поправляет его, указывая, что тиран как таковой заинтересован не в «любящих», но в подданных, понимаемых как граждане. Но и Симонид держится идеи «почитания» (гл. XI). Более того, Гиерон хотел бы быть «счастливым», осуществляя свою тиранию и получая «почести» вообще, а Симонид говорит ему, что Гиерон будет «счастливым» (такова последняя фраза диалога), если последует его советам и получит тем самым «почитание» своих сограждан. Но совершенно очевидно, что тирания или любое политическое действие вообще не могут породить ни «любви», ни «почитания», ни «счастья», поскольку эти три феномена предполагают наличие элементов, которые не имеют ничего общего с политикой. Посредственный политикан может стать объектом подлинного и интенсивного «почитания» со стороны сограждан, а великий государственный деятель способен вызывать всеобщее восхищение без примеси какой бы то ни было «любви»; самый полный политический успех вполне совместим с глубоко несчастливой личной жизнью. Поэтому лучше было бы держаться более точной формулировки Гегеля, который говорит не о «почитании» и не о «счастье», но о «признании» и приносимом последним «удовлетворении». Ибо желание быть «признанным» (теми, кого он сам, в свою очередь, «признает») в своей человеческой реальности и в своем выдающемся человеческом достоинстве, как мне кажется, представляет собой истинный двигатель всей политической *борьбы*, включая и ту, которая ведет к тирании. И тот человек, который удовлетво-

рил это желание собственным действием уже поэтому получает действительное «удовлетворение», независимо от того, счастлив он или нет, любим или нет.

Поэтому мы можем принять, что тиран (в том числе и Гиерон) будет искать прежде всего «признания» в гегелевском смысле. Мы можем принять и то, что Гиерон, не получив такого признания, не ведает и подлинного «удовлетворения». Поэтому нам становится понятно, почему он слушает советы Мудреца, который обещает ему «удовлетворение», указывая на средства достижения «признания».

Гиерон и Симонид к тому же неплохо знают, о чем идет речь. Первый хотел бы, чтобы его подданные «следовали за ним *добровольно*» (гл. VII, второй параграф), а второй обещает ему, что подданные «будут подчиняться *без_принуждения*» (гл. XI, второй параграф), если Гиерон примет его советы. Иначе говоря, оба они говорят об *авторитете*¹. Ведь стать «признанным» кем-то, не вызывая при этом ни страха (в конечном счете страха насильственной смерти), ни любви – значит обладать *авторитетом* признавшего. Обрести авторитет в чьих-либо глазах – значит сделать этот авторитет *признанным*. Авторитет человека (то есть его выдающаяся человеческая ценность, хотя и не обязательно *превосходство*) *признается* другим, когда советам этого человека следуют, когда его приказы исполняются этим другим не потому, что он не мог бы

¹ Правда, Гиерон хотел бы (*ibid.*), чтобы подданные «увенчали бы его за *добродетелью*», и он думает, что теперь они его проклинают «из-за его *несправедливости*». Однако «несправедливость» касается его ровно настолько, насколько она мешает «признанию», а «добродетель» он практиковал бы лишь для того, чтобы добиться признания. Иначе говоря, «добродетель» и «справедливость» для него суть только средства к росту его *авторитета* в глазах подданных, а не цель в себе. В дальнейшем оказывается, что позиция Симонида является в точности такой же: тиран должен быть «добродетельным» и «справедливым», чтобы достичь «почитания» своих подданных, чтобы они подчинялись ему «без принуждения», и, наконец, чтобы быть «счастливым без того, чтобы ему завидовали». Эта позиция, конечно, не является «сократической». Вслед за Штраусом мы можем признать, что Симонид, будучи советником тирана, принимает точку зрения Гиерона исключительно в педагогических целях, сам ее не разделяя (будучи Мудрецом).

поступить иначе (физически, из страха, по причине какой-нибудь другой «страсти»), но потому, что он спонтанно считает их достойными исполнения, причем не потому, что сам он признает их внутреннюю ценность, но исключительно в силу того, что они даны именно *этим* человеком (как своего рода оракулом), поскольку он признает «авторитет» того, кто их дает. Поэтому мы можем признать, что Гиерон, подобно любому другому политику, активно стремился к тирании, чтобы (сознательно или нет) навязать свой исключительный *авторитет* своим согражданам.

Следовательно, мы можем верить Гиерону, когда он говорит о своей «неудовлетворенности». Он терпит неудачу в своих начинаниях, поскольку должен прибегать к силе, то есть эксплуатировать страх (смерти) своих подданных. Безусловно, Гиерон преувеличивает, когда говорит, что «тирания» не приносит ему *никакого* «удовлетворения», ибо он не пользуется *никаким* авторитетом и правит *исключительно* с помощью террора (по мнению Штрауса, преувеличивает сознательно, чтобы удалить от мысли о тирании потенциальных конкурентов, в особенности Симонида). Вопреки довольно распространенному предрассудку, подобная ситуация является абсолютно невозможной. Чисто террористическая власть держится одним лишь насилием, а в конечном счете – физической силой. Но с помощью одной лишь физической силы мужчина может командовать детьми, стариками или несколькими женщинами, в лучшем случае – двумя-тремя взрослыми, но он не сможет долгое время удерживать власть над сколь-нибудь значительной группой крепких мужчин. «Деспотизм» в собственном смысле слова возможен лишь в рамках изолированной семьи, тогда как глава любого государства всегда прибегает к чему-то иному, чем его собственная сила. В действительности, политический руководитель всегда пускает в ход свой *авторитет*, и из него проистекает его власть. Весь вопрос заключается в том, кем признается этот авторитет, кто «подчиняется ему без принуждения». Авторитет главы государства может признаваться либо более или менее обширным большинством сограждан, либо тем

или иным меньшинством. Вплоть до самого последнего времени речь о «тирании» в негативном смысле слова шла лишь там, где меньшинство (ведомое только им признаваемым авторитетом) силой или «террором» (то есть эксплуатируя страх смерти) властвует над большинством сограждан. Разумеется, тут всегда имеются в виду граждане, признаваемые данным государством как таковые. Ведь никто до сих пор не критиковал правление с помощью силы, пока речь идет о детях, преступниках или сумасшедших, а ранее не подвергалось критике такое господство над женщинами, рабами или, скажем, «метеками». Но такой способ видения, при всей его логичности, не соответствует естественным реакциям людей. А потому под воздействием недавнего политического опыта, а также настоящей полемики между «западными» и «восточными» демократами, мы пришли к более адекватному определению тирании.

Действительно, тирания (в морально нейтральном смысле слова) существует там, где одна фракция граждан – не важно, составляет она меньшинство или большинство – навязывает всем прочим свои идеи и действия, определяемые добровольно признаваемым ими авторитетом, который, однако, не признается другими; там, где они делают это, не «смешиваясь» с другими, не отыскивая с ними «компромисса», не считаясь с их идеями и желаниями (определяемыми иным авторитетом, который добровольно признается другими). Очевидно, они могут делать это только «силой» или «террором», пользуясь тем страхом насильственной смерти, которым они могут грозить другим. Поэтому мы можем сказать, что в этой ситуации другие – «порабощены», так как они принуждены вести себя как рабы, готовые на что угодно, лишь бы сохранить свою жизнь. Именно такое положение некоторые наши современники называют «тиранией» в негативном смысле слова.

Как бы то ни было, ясно, что Гиерон не полностью «удовлетворен»: он правит *исключительно* насилем не потому, что у него нет *никакого* авторитета, но потому, что его авторитет, признаваемый одними, не признан *всеми* теми, кого он сам считает гражданами, то есть людьми, достой-

ными признания, а потому способными признавать других. Таким образом, Гиерон, символизирующий нам античного тирана, целиком соответствует анализу «удовлетворения», который был осуществлен Гегелем (удовлетворения, получаемого в соперничестве или в «политическом» действии в широком смысле слова).

Гегель говорит нам, что политический человек действует по мере желанья «признания», и он не может быть совершенно «удовлетворен» без полного исполнения *этого* желанья. Но такое желание беспредельно по определению – человек желает быть действительно «признанным» *всеми*, кого он считает способными, а потому и достойными «признавать». Пока граждане иностранного государства, воодушевляемые «духом независимости», успешно сопротивляются главе данного государства, он по необходимости признает их человеческую ценность. Следовательно, он будет стремиться распространить на них свой авторитет. Если же они ему не сопротивляются, то они уже признали его авторитет, подобно тому, как Раб признает авторитет Господина. В конечном счете, глава государства может быть *полностью* «удовлетворен» только вместе с включением в его государство всего человечества. Но и в рамках самого государства он должен максимально распространять свой *авторитет*, сокращая до минимума число тех, кто способен только на рабское подчинение. Чтобы быть «удовлетворенным» их подлинным «признанием», он склонен «отпускать на волю» рабов, «эмансипировать» женщин, уменьшать власть семьи над детьми, делая последних как можно скорее «совершеннолетними», сокращать число преступников и всякого рода «неуравновешенных», максимально поднимать уровень «культуры» (который, естественно, зависит от уровня экономического развития) всех социальных классов.

Во всяком случае, он желает быть «признанным» всеми теми, кто оказывает ему сопротивление по «бескорыстным» мотивам, то есть мотивам «идеологическим» и «политическим» в собственном смысле слова, поскольку само это сопротивление является показателем их человеческой ценно-

сти. Он будет желать этого с момента появления такого сопротивления и не откажется от преследования этой цели вплоть до того момента, пока он по тем или иным причинам (и даже с сожалением) не будет вынужден *убить* ему противящихся. Политический человек, сознательно осуществляющий желание «признания» (или «славы») будет *полностью* «удовлетворен» лишь тогда, когда он станет во главе государства не только *универсального*, но также политически и социально *однородного* (с учетом всех сохраняющихся физиологических различий); то есть государства, которое есть цель и результат общей деятельности всех и каждого. Если признать, что такое государство реализует высший политический идеал человечества, то мы можем сказать, что «удовлетворение» главы этого государства является достаточным «оправданием» его активности (причем не только субъективно, но и объективно). С этой точки зрения, современный тиран тоже не *полностью* «удовлетворен», даже если он на деле применяет все советы Симонида и получает тем самым более «удовлетворительные» результаты, чем те, которые были доступны Гиерону. Он не «удовлетворен», поскольку руководимое им государство – не универсально и не однородно, а потому его авторитет, как и авторитет Гиерона, не признается *всеми* теми, кто мог бы и должен был бы его признавать.

Не будучи полностью удовлетворенным ни своим государством, ни своими политическими действиями, современный тиран имеет те же, что Гиерон, причины прислушиваться к советам Мудреца. Но для того, чтобы тиран не имел тех же оснований игнорировать эти советы или отвечать на них «молчанием», – оно может быть куда менее «либеральным», чем у Гиерона – новый Симонид должен избегать ошибок своего «поэтического» предшественника. Он должен избегать *утопии*.

Даже самое красноречивое описание идиллического положения вещей без реальной его увязки с нынешним их состоянием, равно как «утопические» советы, прямо не связанные с повседневной реальностью и текущими делами мало трогают тирана или государственного деятеля вообще. Подобные «советы» еще менее интересуют современного тирана,

поскольку он, получив наставления от какого-нибудь иного, чем Симонид, «Мудреца», сможет уже быть неплохо знакомым с тем идеалом, который намеревается открыть ему «советник» и даже сознательно потрудиться над его воплощением. Так что было бы пустым делом всякое противопоставление этого «идеала» конкретным мерам, которые принимаются тираном для его реализации, равно как и исходящие из этого идеала попытки направлять конкретную политику («тираническую» или нет), которая явно или скрытно отрицает этот идеал.

Напротив, если Мудрец признает, что тиран ищет «славы» и может быть полностью «удовлетворен» лишь признанием своего авторитета только в универсальном и однородном государстве, если он поэтому дает «реалистичные» и «конкретные» советы, объясняя это тирану, сознательно принимающему идеал «всеобщего признания, показывая ему, как он может достичь этого идеала, исходя из *актуального* положения вещей, причем достичь его быстрее и лучше, чем теми средствами, которыми уже пользуется тиран, – то последний вполне может эти советы принять и открыто за ними последовать. Во всяком случае, отказ тирана был бы тогда абсолютно «неразумным» или «неоправданным», а это не касается сущности данного вопроса.

* * *

Нам осталось решить принципиальный вопрос: *может ли* мудрец, оставаясь таковым, говорить о чем-либо, кроме политического «идеала», *хочет ли* он покинуть область «утопии» и «общих» или «абстрактных» идей, чтобы обратиться к конкретной реальности и давать тирану «реалистические» советы.

Для того, чтобы ответить на этот двойной вопрос, нам нужно провести тщательное различие между Мудрецом в собственном смысле слова и философом, поскольку ситуация в этих двух случаях будет далеко не одинаковой. Чтобы упростить дело, я разберу только второй случай. Тем более, что ни Ксенофонт, ни Штраус, кажется, не признают существования Мудреца в полном смысле этого слова.

Философия, по определению, не обладает Мудростью (то есть полнотой самосознания или – фактически – всезнанием); однако философ на пути, ведущему к Мудрости, зашел дальше всех не-философов, всех «профанов», включая и тирана (в данную эпоху, как уточнил бы гегельянец). Точно так же по определению признается, что философ «посвятил свою жизнь» поиску Мудрости.

Исходя из этих двух определений, зададимся вопросом: *может ли, хочет ли* философ править людьми и участвовать в правлении, в особенности там, где он дает конкретные политические советы тирану?

Спросим для начала о том, *может ли* он это сделать, вернее имеются ли у него, как у философа, *преимущества* перед «профаном» (каковым является тиран), когда речь идет о вопросах правления.

Я полагаю, что обычный негативный ответ на этот вопрос покоится на недоразумении, на полнейшем непонимании того, что такое философия и кто такой философ?

В данном случае мне будет достаточно напомнить о трех отличительных характеристиках философа, отличающих его от «профана». Во-первых, философ является наилучшим экспертом в искусстве *диалектики* или ведения *дискуссии* вообще: он лучше своего собеседника-«профана» видит недостатки аргументации последнего, он лучше него способен оценить собственные аргументы и опровергнуть возражения других. Во-вторых, искусство диалектики позволяет философу лучше, чем профану, освободиться от *предрассудков*. Поэтому он более открыт реальности как таковой, менее зависим в любой данный исторический момент от того, как люди представляются самим себе. Наконец, в-третьих, будучи более открытым реальности, он ближе «профана» подходит к *конкретному*, ибо «профан» пребывает в *абстракциях*, даже не отдавая себе отчета об их отвлеченном или ирреальном характере².

² Это утверждение кажется странным лишь до тех пор, пока мы не вдумались в значение слов «конкретное» и «абстрактное». Мы достигаем «абстрактного», когда «игнорируем» определенные элементы, входящие

Эти три отличительных черты философа составляют то преимущество, которым, в принципе, он обладает в сравнении с «профаном», пока речь идет о правлении.

Штраус показывает, что Гиерон, увидев диалектическое превосходство Симонида, не доверяет ему, видит в нем потенциально опасного конкурента. Я думаю, что Гиерон прав. Действительно, правительственное действие в условиях уже сложившегося государства чисто *дискурсивно* по своим истокам, и тот, кто показал себя мастером речей или «диалектики» может точно так же сделаться мастером правления. Если Симонид смог побить Гиерона в ораторском состязании, если он умело «маневрировал» и направлял Гиерона так, как ему хотелось, то нет никаких препятствий для того, чтобы он сходным образом не «маневрировал» в политической области и не заменил его, например, во главе правительства, если Симонид проявит такое желание.

Итак, если бы философу удалось достичь власти средствами своей «диалектики», то он практиковал бы ее лучше любого «профана». Причем не только по причине своей большей диалектической ловкости. Его правление было бы лучше из-за относительного отсутствия у него *предрассудков*, в силу относительно большей *конкретности* его мышления.

Несомненно, пока речь идет о простом продлении уже существующего порядка вещей, пока не осуществляется ни «структурная реформа», ни «революция», *бессознательное* использование общепринятых *предрассудков* не создает значительных неудобств. В подобных ситуациях можно без труда

в «конкретное», то есть в реальное, когда мы от них отвлекаемся. Например, говоря о дереве, отвлекаясь от всего того, что деревом не является (земля, воздух, планета Земля, солнечная система и т.д.), мы говорим абстрактно, ибо дерево не существует без земли, воздуха, солнечных лучей и т.п.) Все частные науки в той или иной степени имеют дело с абстракциями. Точно так же, абстрактной является по необходимости всякая исключительно «национальная» политика (как и вообще «чистая» политика, отвлекающаяся, например, от религии или искусства). Изолированное «особенное» вообще является по определению *абстрактным*. Именно своим поиском *конкретного* философ возвышается над «общими идеями», которыми лишь по видимости пренебрегает «профан».

обходиться без философов у власти или около власти. Но там, где становятся объективно возможными, а потому и необходимыми, «структурная реформа» или «революционное действие», философ обладает особой способностью осуществлять их или давать советы по их поводу, поскольку в сравнении с правителем-«профаном» он знает, что реформировать или отвергать придется только «предрассудки», то есть нечто ирреальное, а потому оказывающее сравнительно слабое сопротивление.

Наконец, идет ли речь о «революционной» эпохе или о «консервативном» периоде, всегда предпочтительнее, чтобы правители не теряли из вида конкретную реальность. Конечно, эта реальность крайне трудна для постижения и запутана. Поэтому человек действия, желающий понять ее, чтобы над нею господствовать, обязан упрощать ее с помощью абстракций, поскольку мыслит и действует он во времени. Он разрывает ее, изолирует отдельные части или аспекты, «абстрагируясь» от остального и рассматривая эти части «сами по себе». Но философ может делать это ничуть не хуже. Его можно было бы упрекнуть в склонности к «общим идеям» лишь в том случае, если бы они мешали ему видеть частные абстракции, которые «профан» ошибочно называет «конкретными случаями». Но такого рода упрек, даже если он оправдан, применим лишь к случайным недостаткам данного человека, но не к самому его качеству философа. Будучи таковым, он не хуже, если не лучше, управляется с абстракциями, чем «профан». Но, отдавая себе отчет в том, что он прибегает к абстракции, он лучше, чем «профан», способен рассматривать «частный случай». Ведь «профан» полагает, что речь идет о конкретной реальности, которая изолирована от всего остального, а потому и рассматривается как таковая. Философ здесь увидит те стороны проблемы, которые ускользают от «профана», – он видит дальше него и в пространстве, и во времени.

По этим причинам – к ним можно было бы еще многие добавить – я вместе с Гиероном, Ксенофонтом и Штраусом (и вопреки общепринятому мнению) считаю, что философ вполне способен взять власть в свои руки и управлять или участвовать в правлении, например, посредством советов тирану.

Весь вопрос тем самым заключается в том, *хочет ли он это делать*. Стоит поставить этот вопрос, обратившись к *определению философа*, и мы сразу ощути́м его крайнюю сложность, если вообще не неразрешимость.

Сложность и трудность этого вопроса связана уже с тем банальным фактом, что для мышления и действия человеку *требуется время*, а время, которым мы располагаем, крайне ограничено.

Именно сущностная временность и конечность человека принуждает его *выбирать* между различными экзистенциальными возможностями, что и делает его *свободным*, что составляет онтологическую возможность его свободы. В частности, в силу его собственной временности и конечности, философ должен *выбирать* между поиском Мудрости и, скажем, политической деятельностью, даже если она сводится к советам тирану. На первый взгляд, согласно определению философа, он посвящает «все свое время» разысканию Мудрости, каковая составляет для него высшую цель и ценность. В таком случае он должен отречься не только от «вульгарных наслаждений», но равным образом от всякого *действия* в собственном смысле слова, включая и прямое или косвенное участие в правлении. Такой была по крайней мере позиция *философов-эпикурейцев*. Именно эта «эпикурейская» установка задала ставший расхожим образ философского существования. Согласно этому образу, философ живет «вне мира»: он закрывается в себе, обособляется от прочих людей и не интересуется общественной жизнью; он посвящает все свое время поиску «истины», каковая разыскивается в чистой «теории» или в «созерцании», без необходимой связи с каким бы то ни было «действием». Конечно, тиран может помешать такому философу. Но такой философ не мешает тирану, поскольку не испытывает ни малейшего желания вмешиваться в его дела – даже в форме данных тирану советов. Все, чего просит такой философ у тирана, все, что он ему «советует», заключается в том, что тот не должен вмешиваться в жизнь философа, полностью посвященную поиску чисто *теоретической* «истины» или «идеала» жизни в полной обособленности от всего остального.

По ходу истории можно обнаружить два главных варианта этой «эпикурейской» установки. Языческий или аристократический эпикуреец, который более или менее богат или, во всяком случае, не зарабатывает себе на жизнь (чаще всего он находит мецената, который его содержит) и обособляется в «саду», который он хотел бы видеть неким неприступным замком, – в него не лезет правительство и сам он из него не делает никаких «вылазок». Христианский или буржуазный эпикуреец представляет собой более или менее бедного интеллектуала, который вынужден что-то делать, чтобы достать средства для существования (писать, преподавать и т. д.); он не может себе позволить «блестящего одиночества» аристократа-эпикурейца. Поэтому он заменяет частный «сад» на то, что Пьер Бейль так удачно окрестил «Республикой письмен». Атмосфера в ней менее спокойная, чем в «саду», ибо тут царит «борьба за жизнь», «экономическая конкуренция». Однако это предприятие остается по существу «мирным» в том смысле, что «буржуазный республиканец», подобно аристократическому «владельцу замка», готов отказаться от всякого *активного* вмешательства в общественные дела, требуя взамен «терпимости» со стороны правительства или тирана. Последний должен «оставить его в покое», позволить ему без помех исполнять свою профессиональную роль мыслителя, оратора или писателя. Но с тем условием, что его мысли, речи (лекции) и писания останутся чисто «теоретическими», что он не станет делать ничего такого, что прямо или косвенно могло бы привести в *действие* в собственном смысле слова, в особенности к какому-либо *политическому* действию.

Конечно, философу практически невозможно сдержать такое обещание (чаще всего чистосердечное) о невмешательстве в государственные дела, а потому правители, прежде всего «тираны», всегда питают недоверие к этим эпикурейским «республикам» или «садам». Но в данный момент это нас не интересует. Нас занимает установка философа, и если брать установку эпикурейскую, то она, на первый взгляд, кажется неопровержимой, даже предполагаемой самим определением философа.

Но так кажется только на первый взгляд. Ведь фактически эпикурейская установка проистекала бы из определения философии как поиска Мудрости или истины лишь в том случае, если бы мы сделали одно совсем не самоочевидное допущение относительно характера этой истины, которое является даже явно ложным с гегелевской точки зрения. Действительно, для обоснования абсолютной изоляции философа следует принять, что Бытие по существу неподвижно и вечно себе тождественно, что оно изначально целиком открыто столь же изначально совершенному разуму, а Истиной является адекватное откровение вневременной тотальности Бытия. Человек (философ) способен в любой момент участвовать в этой Истине – то ли благодаря воздействию самой Истины («божественное откровение»), то ли благодаря своим собственным индивидуальным усилиям постижения («интеллектуальная интуиция» платоника). Такое усилие обусловлено лишь врожденным «талантом» человека и не зависит ни от места в пространстве (в государстве), ни от его положения во времени (в истории). Если это так, то философ может и должен обособиться от изменчивого и бурного мира (который есть лишь чистая «видимость») и покойно жить в «саду», либо, в крайнем случае, в «Республике письмен», где интеллектуальные диспуты все же менее «тревожны», чем политическая борьба вовне. В таком покое изоляции, в таком тотальном равнодушии к себе подобным и ко всякому «обществу» вообще, имеются наилучшие шансы достичь Истины, поиску которой решает посвятить всю свою жизнь абсолютно эгоистичный философ³.

Но если мы не принимаем эту теистическую концепцию Истины (или Бытия), если мы принимаем радикальный гегелевский атеизм, согласно которому само Бытие по существу временно (Бытие = Становление) и оно творится, как дискурсивно открываемое, по ходу истории (либо как история: от-

³ Соглашаясь с Ксенофонтом, Штраус, кажется, признает этот радикальный эгоизм философского существования. Действительно, он говорит, что «Мудрецу достаточно себя самого, насколько это вообще человечески возможно». Мудрец поэтому абсолютно «равнодушен» к другим людям.

крывающееся Бытие = Истине = Человеку = Истории); и если мы не хотим утонуть в скептическом релятивизме, разрушающем саму идею Истины, а тем самым и поиск ее Философией, то нам нужно бежать от абсолютного одиночества и изоляции «сада», равно как и от узкого общества (относительных одиночества и изоляции) «Республики письмен». Нам нужно, подобно Сократу, общаться не с «деревьями» и «цикадами», но с «гражданами города» (см. «Федр»). Если Бытие творится («становится») по ходу Истории, то оно может раскрыться не в изоляции от нее, – это Бытие нужно преобразовать с помощью *Дискурса в Истину*, которой человек «обладает» в форме *Мудрости*. Чтобы суметь сделать это, философия, напротив, должна «участвовать» в истории. Но тогда она может в ней участвовать и *активно*, в том числе и посредством советов тирану, если учесть сказанное выше, а именно то, что философ более способен к правлению, чем любой «профан». Единственное, что может ему помешать, – это *нехватка времени*. Тут мы подходим к фундаментальной проблеме философского существования, от которой ошибочно отстранялись эпикурейцы.

Далее я вернусь к гегелевской проблематике философского существования. Пока что нам следует повнимательнее рассмотреть эпикурейскую установку. Ведь она доступна критике даже если мы принимаем *теистическую* концепцию Бытия и Истины. Действительно, она включает в себя и предполагает в высшей степени спорную концепцию *Истины* (хотя и общепризнанную в догегелевской философии), согласно которой «субъективная уверенность» (*Gewissheit*) всегда и везде совпадает с «объективной истиной» (*Wahrheit*): мы действительно обладаем Истиной (или *одной* Истиной) как только субъективно «уверены» или «убеждены» в том, что обладаем ею (имея, например, «ясную и отчетливую идею»).

Иначе говоря, обособленный философ должен признавать, что необходимый и достаточный критерий истинности заключается в чувстве «очевидности», которое призвана давать нам «интеллектуальная интуиция» реальности и Бытия. Это чувство либо сопровождает «ясные и отчетливые идеи» или «аксиомы», либо оно изначально связано с божествен-

ными откровениями. Такой критерий «очевидности» принимался всеми философами – «рационалистами» от Платона, через Декарта и до Гуссерля. К сожалению, сам этот критерий вовсе не так уж «очевиден», и я думаю, что он обесценивается уже тем фактом, что на Земле всегда существовали «фанатики» и «ложные пророки», которые не испытывали ни малейших сомнений относительно истинности своих «интуиций» или подлинности своих «откровений», в той или иной форме ими полученных. Короче говоря, субъективная «очевидность», каковой может располагать «изолированный» мыслитель, обесценивается в качестве критерия истины уже фактом существования безумия, которое может быть «систематичным» или «логичным», будучи правильной дедукцией из субъективно «очевидных» первоначальных данных.

Кажется, Штраус следует за Ксенофонтом и за античной традицией в целом, оправдывая (обосновывая) безразличие («эгоизм») и гордыню *изолированного* философа тем фактом, что он знает больше и знает нечто иное, чем «профан», которого он презирает. Но сумасшедший, считающий себя стеклянным существом, отождествляющий себя с Богом-Отцом или Наполеоном, также полагает, что он знает «нечто иное», неведомое всем остальным. И мы относим его знание к безумию исключительно потому, что он *один* принимает это знание – кстати, субъективно «очевидное» – за истину, тогда как даже прочие безумцы отказываются в нее верить. Только видя, что наши идеи разделяются другими (или хотя бы *одним* другим) или принимаются ими как заслуживающие *обсуждения* (даже если они считаются ложными идеями), мы можем быть уверены, что не пребываем в сфере безумия, хотя еще вовсе не уверены, что пребываем в сфере истины. Следовательно, философ-эпикурец, находясь в строгой изоляции в своем «саду», никогда не может знать, достиг ли он Мудрости или погружается в безумие. А потому, будучи философом, он должен бежать из «сада» и от одиночества. Припоминая о своих сократических корнях, эпикурец на самом деле и не жил в абсолютном одиночестве: он принимал в своем «саду» философствующих *друзей*, чтобы с ними *дискутировать*.

С этой точки зрения, нет существенной разницы между аристократическим «садом» и «Республикой писем» буржуазного интеллектуала – различия сводятся к числу «избранных». И «сад», и «Республика», в которых «дискутируют» с утра до вечера, дают достаточную гарантию против угрозы безумия. При всех своих разногласиях, определяемых вкусом и самой профессией, «граждане» этой «Республики» единодушно и с полным на то правом станут возражать, если кого-нибудь из них упрячут в сумасшедший дом. Мы можем с уверенностью сказать, что в «саду» и в «Республике», вопреки тому впечатлению, которое иной раз возникает, мы встречаемся с разве что слегка чудаковатыми личностями, но по сути дела здравомыслящими (они часто просто разыгрывают безумие, чтобы показаться «оригинальными»).

Но сходство между «садом» и «Республикой» не исчерпывается тем фактом, что ни здесь, ни там нет никакого одиночества. Фактом является и удаленность от «толпы». Безусловно, «Республика писем» населена погуще, чем эпикурейский «сад». Но в обоих случаях речь идет о сравнительно малочисленной «элите», которая обладает заметной склонностью закрываться от «непосвященных».

Штраус и здесь следует за Ксенофонтом, согласным с античной традицией, и он, кажется, оправдывает такого рода поведение. Мудрец, по его словам, «удовлетворяется похвалой незначительного меньшинства». Он ищет оценки только «достойных», а таковых может быть лишь небольшое число. Поэтому философ обращается к *эзотерическому* обучению (преимущественно устному), которое позволяет, помимо всего прочего, отодвинуть «ограниченных», неспособных понять скрытые аллюзии и умолчания.

Должен заметить, что и здесь я расхожусь со Штраусом и с античной традицией, которой он хотел бы следовать. На мой взгляд, она покоится на аристократическом *предрассудке*, характерном, вероятно, для народа-завоевателя. Я думаю, что идея и практика «интеллектуальной элиты» включает в себя весьма серьезную опасность для философа, которой он должен избегать любой ценой.

Опасность, которой подвергаются обитатели всякого рода «садов», «академий», «лицеев» и «республик писем» происходит из того, что можно назвать «духом часовни». Разумеется, «часовня» представляет собой обществу и исключает безумие, которое по сути своей асоциально. Но она вовсе не исключает *предрассудков*, хуже того, в ней они культивируются и увековечиваются. Здесь легко могут дойти до того, что в число обитателей «часовни» допускаются только те, кто разделяет предрассудки, которыми в ней гордятся. Философия по определению есть нечто иное, нежели Мудрость, поскольку первая с необходимостью предполагает «субъективные убеждения», не являющиеся *Истиной*. Иными словами, эти убеждения представляют собой «предрассудки». Долг философа есть полный и возможно быстрый отказ от предрассудков. Всякое закрытое общество, принимающее какую-нибудь доктрину, всякая «элита», отобранная в зависимости от обучения в духе такой доктрины, имеют тенденцию упрочивать присущие этой доктрине предрассудки. Бегущий от предрассудков философ должен поэтому стремиться жить в большом мире (на «форуме», на «улице», как жил Сократ), а не в «часовне», будь она «республиканской» или «аристократической»⁴.

Опасная, в любом случае, жизнь в «часовне» совершенно неприемлема для философа, который, вместе с Гегелем, признает, что реальность (хотя бы *человеческая* реальность) не дана заранее, но творится по ходу времени (хотя бы по ходу *исторического* времени). Если это так, то обитатели «часовни», изолированные от всего остального мира и не принимающие настоящего участия в общественном развитии, раньше или позже неизбежно оказываются «обогнаны» событиями. Даже то, что было «истиной» в какую-то эпоху, может стать впоследствии «ложным», превратиться в «предрассудок», причем не заметят этого только в «часовне».

⁴ Как напомнил в *Les Temps Modernes* Р. Кено, философ по сути своей – «хулиган».

Но вопрос о философской «элите» можно рассматривать только в рамках общей проблемы «признания», применив ее к философу. В этой перспективе вопрос ставится и самим Штраусом. Именно на этой стороне вопроса я и хотел бы сейчас остановиться.

По мнению Штрауса, существенное различие между тираном (Гиероном) и философом (Симонидом) заключается в следующем. Гиерон хотел бы «быть любимым человеческими существами как таковыми», тогда как Симонид «удовлетворяется восхищением, почестями и похвалой незначительного меньшинства». Чтобы добиться любви своих подданных, Гиерону нужно стать благодетелем; Симониду же для обретения почитания нет нужды что-либо делать. Иначе говоря, Симонидом восхищаются исключительно в силу его собственного совершенства, тогда как Гиерона могут полюбить за его благодеяния, даже если сам он далек от совершенства. Вот почему желание почитания, отделяемое от желания любви, представляет собой «естественное основание для желания собственного совершенства», в то время как потребность в любви не продвигает к самосовершенствованию, а потому не является «философским» желанием.

Мне кажется неудовлетворительной эта концепция различия между философом и тираном, которая, впрочем, не принадлежит самому Штраусу (а если ему верить, то не принадлежит и Ксенофону).

Если вместе с Гёте и Гегелем мы признаем, что человек любим исключительно потому, что он *есть*, независимо от того, что он *делает* (мать любит своего сына несмотря на все его недостатки), в то время как «почитание» или «признание» зависит от *действий* того, кого мы «почитаем» и кого мы «признаем», то очевидно, что тиран или государственный деятель вообще стремятся к *признанию*, а не к *любви*. Любовь процветает в семье, и молодой человек покидает семью и обращается к общественной жизни в поисках не любви, но признания сограждан своего государства. Оказывается, что любви искал Симонид, коли он неправду хотел, чтобы положительную или даже абсолютную ценность придавали его (совершенному) *бытию*, а не его *действиям*. Фактически, это не верно. Симонид хотел, чтобы им вос-

хищались по причине его *совершенства*, а не просто *бытия*, каким бы последнее ни было. Любовь же характеризуется именно тем, что положительная ценность придается любимому или его *бытию* без всяких на то *причин*. Симонид искал признания своего совершенства, а не любви к своему бытию: он хотел быть признанным в силу этого своего совершенства, и, следовательно, он *желал* собственного совершенства. А *желание* реализуется посредством *действия*, причем посредством отрицания, ибо речь идет о негации наличного несовершенства – ведь совершенства желают, когда оно еще не достигнуто. Таким образом, Симонид стремился к признанию в зависимости от своих *действий* (по самосовершенствованию), подобно тому, как Гиерон искал признания в зависимости от собственных действий.

Неверно и то, что тиран или государственный деятель вообще, *по определению*, довольствуется «беспричинным» почитанием или признанием. Подобно философу, он хотел бы заслужить это почитание или признание, будучи или становясь таким, каким он выглядит в глазах других. Ищущий признания тиран также будет предпринимать усилия по самосовершенствованию, хотя бы заботясь о собственной безопасности, поскольку всякому самозванцу или лицемеру всегда грозит опасность «разоблачения».

С этой точки зрения, между государственным деятелем и философом нет *принципиального* различия – оба ищут *признания* и *действуют* с целью его заслужить (самозванцы встречаются по обе стороны).

Остается следующий вопрос: верно ли, что государственный деятель ищет признания у «большой массы», тогда как философ желает признания только у малого числа «избранных».

Прежде всего, это вряд ли неизбежно относится к государственному деятелю как таковому. Это в общем верно применительно к «демократическим лидерам», которые зависят от мнения большинства. Но «тираны» далеко не всегда искали «популярности» (например, Тиберий), и они часто довольствовались одобрением малого круга «политических друзей». Впрочем, рукоплескания толпы вполне совместимы с одобрением компетентных судей, и государственный муж

совсем не обязательно предпочитает эти рукоплескания такого рода одобрению. И наоборот, нет никакой закономерности в том, что философ систематически уклоняется от похвалы «масс», – она ведь без сомнения доставляет ему удовольствие. Важно здесь то, что философ не жертвует одобрением «избранных» ради «народных» восхвалений, что он не приспособливает свое поведение к требованиям «худших». Государственный деятель, будь он тираном или нет, действующий при этом иначе, чем философ, получает характеристику «демагога». Но ничто не говорит нам о том, что всякий государственный деятель является таковым по определению.

Действительно, каждый человек получает полное удовлетворение только от признания тех, кого он сам считает достойными признания. Это верно и по отношению к государственному деятелю, и по отношению к философу.

Чем больше он ищет признания, тем большим он желает сделать число «достойных». Сознательно или нет, государственные деятели часто впрягаются в такого рода политическую педагогику («просвещенный деспот» или тиран-«педагог»). Философы обычно делают то же самое, отдавая часть своего времени философской педагогике. Нет причин для того, чтобы число адептов или учеников было *по необходимости* ограниченным и во всяком случае меньшим, чем количество *компетентных* поклонников политика. Если философ искусственно ограничивает это число, утверждая, что он ни в коем случае *не хотел бы* иметь много последователей, то тем самым он показывает, что наделен меньшим самосознанием, чем политик-«профан», сознательно стремящийся к беспредельному расширению признания со стороны компетентных судей. И если он *априори*, до всякого опыта утверждает, что число людей, способных возвыситься до философии, меньше, чем число людей, способных со знанием дела оценить политическое учение или действие, то он говорит это согласно «мнению» – он не доказал этого, а потому находится во власти «предрассудка», пусть и кажущегося достоверным в определенных социальных условиях и в данный исторический момент. Но в обоих случаях он не является истинным философом.

Предрассудок «элиты» имеет тем более серьезные последствия, поскольку он может привести к полному переворачиванию всей ситуации. В принципе, философ должен был искать почитания и оценки только тех, кого он считает *достойными* того, чтобы «признавать». Но если он никогда не покидает добровольно очерченного узкого круга искусно рекрутируемой «элиты» и тщательно отбираемых «друзей», он рискует принять в качестве «достойных» только тех, кто его высоко ценит или им восхищается. Эта особенно неприятная форма взаимного «признания» всегда процветала в эпикурейских «садах» и в интеллектуальных «часовнях».

Как бы то ни было, если мы вместе с Симоном принимаем, что философ ищет признания (или почитания), если мы вместе с Гегелем признаем, что то же самое делает государственный деятель, то с этой точки зрения нет существенной разницы между тираном и философом. Вероятно, по этой причине Ксенофонт (по Штраусу) и сам Штраус не соглашались с Симоном. По мнению Штрауса, Ксенофонт противопоставляет Симонову Сократу, который нисколько не интересуется «восхищением или поклонением других», тогда как Симоид только ими и интересуется. Возникает впечатление, что Штраус согласен с этой «сократической» позицией: если философ ищет признания и почитания, то лишь для того, чтобы признать свою ценность в собственных глазах, чтобы восхищаться самим собой.

Должен признаться, я не слишком хорошо понимаю это и не вижу, как отсюда можно вывести *существенное* различие между философом (или Мудрецом) и тираном (или государственным деятелем вообще).

Если мы буквально истолкуем позицию Сократа вслед за Ксенофонтом и Штраусом, то мы возвращаемся к случаю *изолированного* философа, который совершенно не интересуется мнением о нем других людей. Такая позиция не является внутренне противоречивой («абсурдной»), если философ принимает, что Истина может достигаться им либо прямым личностным видением Бытия, либо индивидуальным откровением, простирающимся от трансцендентного Бога. Но если

он признает это, то у него нет никаких философски значимых оснований для устного или письменного сообщения своего знания другим (по крайней мере, по определению, исключается «признание» или почитание со стороны других). Он не станет тогда ничего сообщать, если является истинным философом, ничего не делающим без «разумного основания». Тогда мы ничего о нем не узнаем, даже то, что он существует; не узнаем, является ли он философом или сумасшедшим. На мой взгляд, он и сам этого не узнает, поскольку окажется вне всякого социального контроля, а только таковой способен элиминировать «патологические» случаи. В любом случае, «солипсистская» позиция, которая исключает «дискуссию», будет в высшей степени антисократической.

Примем тогда, что «Сократ», который «дискутирует» с другими, в высшей степени интересуется их мнением о том, что он говорит и делает, – пусть в зависимости от тех, кого из них он считает «компетентными». Если «Сократ» является истинным философом, он движется к Мудрости (предполагающей знание и «добродетель»), и он осознает этот прогресс. Если он не совращен предрассудком христианского смирения, – вплоть до лицемерия по отношению к самому себе – он будет в большей или меньшей степени *удовлетворен* этим прогрессом, то есть самим собой. Скажем, не убоившись этого слова, что он будет больше или меньше *восхищен* самим собой (в особенности, если он считает, что «продвинулся» дальше *других*). Если те, кто высказывает о нем мнение, «компетентны», то они будут оценивать его так же, как он оценивает себя самого (предположив, что он не ошибается), то есть их не будет ослеплять зависть, они будут им восхищаться не меньше, чем он восхищается самим собой. И если «Сократ» не «христианин», то он признается (себе самому и другим), что восхищение других приносит ему (некоторое) «удовлетворение» и (некоторое) «наслаждение». Конечно, уже тот факт, что он (сознательно) продвигается вперед по пути Мудрости, может принести «Сократу» «наслаждение» и «удовлетворение» – независимо от восхищения собой самим или от восхищения других. Всем известно о существовании «чистой

радости», приносимой познанием, или «бескорыстной удовлетворенности» от чувства «исполненного долга». Мы не станем отрицать *принципиальной* возможности того, что поиск знания и исполнение долга приходят в движение без мотива «наслаждения, каковое является их *следствием*. Разве спорту не предаются из одной «любви» к спорту и без особых поисков «наслаждения», приносимой «славой победителя» в спортивном *состязании*?

Мы можем сказать в ответ, что *фактически* подобные различия оказываются совершенно невозможными. «В теории» мы, конечно, можем осуществлять такие дистинкции, но «на практике» мы не в состоянии элиминировать один из элементов, сохраняя все остальные. Иначе говоря, в этой области невозможен никакой верифицирующий *опыт*, а потому у нас нет по этому поводу знания в «научном» смысле слова.

Известно, что существуют удовольствия, которые не имеют ничего общего с познанием или добродетелью. Известно и то, что иногда люди отказывались от этих удовольствий, чтобы целиком посвятить себя поиску истины или упражнению в добродетели. Но так как фактически этот поиск и это упражнение *неразрывно* связаны с «удовольствием» *sui generis*, то мы до конца никогда не знаем, что привело их в движение – выбор между различными «удовольствиями» или выбор между «удовольствием» и «долгом», «удовольствием» и «знанием». При этом интересующие нас «удовольствия» *sui generis*, со своей стороны, *неразрывно* связаны со специфическим «удовольствием», приносимым удовлетворенностью собой или восхищением по собственному поводу. Что бы ни говорили по этому поводу христиане, нельзя быть мудрым и добродетельным (то есть в действительности более мудрым и добродетельным, чем другие, или по крайней мере некоторые из других), не получая от этого определенного «удовлетворения» и некоего «наслаждения»⁵. Поэтому мы не знаем,

⁵ К тому же христиане преуспели в деле «угашения» этого «наслаждения» только с помощью игры на малоприятном чувстве, возникающем среди прочих в форме «ревности» или «зависти». Мы недовольны собой (а иной раз себя презираем), когда мы «хуже других». В распоряжении

является ли перво двигателем поведения «чистая радость», приносимая Мудростью (познание + добродетель) или же иной раз порицаемое «наслаждение», приходящее от восхищения Мудреца самим собою (обусловлено оно или нет тем восхищением, которое Мудрец вызывает у других).

Ту же двойственность мы обнаруживаем при рассмотрении «Сократа» в отношениях с другими. Мы приняли, что он интересуется мнением о себе других в зависимости от того, насколько такое мнение позволяет контролировать обоснованность его мнения по собственному поводу. Но все остальное остается двусмысленным. Можно утверждать, как это, кажется, делают Ксенофонт и Штраус, что «Сократ» интересуется лишь «теоретическими» суждениями о нем других, но совершенно не интересуется тем *восхищением*, которое другие могут испытывать по его поводу. «Наслаждение» он получает от одного лишь восхищения *собой* (которое определяет или просто сопровождает его философскую деятельность). Но в равной степени мы можем сказать, что восхищение собой человека, который не безумен, включает в себя и с необходимостью предполагает восхищение других: «нормальный» человек не может быть поистине «удовлетворен» собой, не будучи не просто оцениваемым, но признанным другими или, по крайней мере, некоторыми из других. Можно зайти даже так далеко, чтобы утверждать, что наслаждение от восхищения собой обладает относительно малой ценностью, если сравнить его с наслаждением, приносимым восхищением другого. Такovy *возможные* пути психологического анализа данного феномена «признания». Но так как в опыте диссоциация невозможна, то невозможно и определенно высказаться в пользу одного из этих путей.

христианина всегда имеется некто лучший, чем он сам, - этим Другим является сам Бог, ставший человеком, дабы облегчить подобное сравнение. Так как этот человек, с которым сравнивает себя христианин и которому он тщетно пытается подражать, является Богом, христианин не испытывает ни «зависти», ни «ревности». Он ограничивается одним лишь «комплексом неполноценности», коего ему достаточно, чтобы воспрепятствовать признанию собственной мудрости или добродетели и «наслаждаться» таким признанием.

Было бы, конечно, ложно думать, будто «Сократ» ищет познания и упражняется в добродетели *единственно* для того, чтобы быть «признанным» другими. Опыт показывает нам, что можно заниматься наукой из чистой любви к ней на необитаемом острове и без надежды на возвращение; можно быть «добродетельным» без свидетелей (людей или даже богов), боясь пасть в своих собственных глазах. Но ничто не мешает нам утверждать, что стоит «Сократу» вступить в *общение* с другими, начать *публично* демонстрировать свою добродетель, как он делает это не только для контроля над собой, но также (а быть может, и прежде всего) для внешнего «признания». По какому праву мы говорим, что он не ищет такого «признания», если он его *с необходимостью* фактически обнаруживает?

По правде говоря, все эти дистинкции имеют смысл лишь там, где признается существование Бога, который ясно все читает в сердцах людей и судит их по намерениям (каковые могут быть и бессознательными). Но для истинного атеиста все это лишено всякого значения. Ведь очевидно, что для ответа на этот вопрос все элементы дает нам одна лишь интроспекция. А там, где только один человек нечто знает, он никогда не может быть уверенным в истинности своего знания. Если последовательный атеист заменяет Бога (понимаемого как сознание и воля, превосходящие сознание и волю человеческих индивидов) Обществом (Государством) и Историей, то он может сказать, что все выходящее за пределы социально-исторической верификации всегда относится к области *мнения (doxa)*.

Вот почему я не согласен со Штраусом, когда он говорит, что Ксенофонт радикальным образом ставит проблему отношения между удовольствием и добродетелью. Не согласен по той простой причине, что я не думаю (с атеистической точки зрения), что эта проблема вообще разрешима *знанием (episteme)*. Точнее, эта проблема допускает несколько возможных решений, ни одно из которых не будет поистине *достоверным*. Ведь мы не можем *знать*, ищет ли философ (Мудрец) познание, практикует ли он добродетель «ради них самих» (или «из чувства долга»), или он делает это по причине «удовольствия» (радости), испытываемых от самого процесса, ли-

бо, наконец, не действует ли он так для того, чтобы испытать восхищение самим собой (а оно может быть обусловленным восхищением со стороны других). «Извне» этот вопрос не решается, и у нас нет никаких средств ни для того, чтобы проверить «субъективную достоверность» интроспекции, ни для того, чтобы провести разграничение между этими «достоверностями», если они противоречат друг другу⁶.

Из всего сказанного можно сделать вывод, что «эпикурейская» концепция отдельных философов никоим образом не обосновывается в тотальной и связанной системе мышления. Эта концепция опровергается с того момента, когда мы принимаем в расчет проблему «признания», как то было мною сделано; но она сомнительна даже там, где мы ограничиваемся проблемой критерия истинности, о котором я говорил в самом начале.

Насколько философ видит в «дискуссии» (диалоге, диалектике) метод исследования и критерий истины, настолько он со всей необходимостью должен «обучать» своих собеседников. Мы уже видели, что у него нет никаких оснований для

⁶ Наблюдение за «поведением» не способно разрешить этот вопрос. Тем не менее, наблюдения за философами (за неимением Мудрецов) не создают впечатления, будто они так уж бесчувственны к похвалам или даже к лести. Можно было бы даже сказать, что подобно всем интеллектуалам они в среднем более «тщеславны», чем люди действия. Нетрудно понять, почему это так. Люди делают нечто, дабы преуспеть, «добиться успеха», а не потерпеть крах. «Успех» предпринимаемого действия можно измерить объективно «достигнутым» (мост, который не падает, коммерческое предприятие, которое приносит доход, выигранная война, сильное и процветающее государство и т.д.) независимо от мнения по этому поводу других, тогда как «успех» книги или речи интеллектуала есть не что иное, как признание их ценности другими. Интеллектуал значительно больше зависит от восхищения других, чем человек действия (включая и тирана), он более чувствителен к отсутствию такого восхищения. Без него он никак не способен восхищаться самим собой со сколь-нибудь разумными на то основаниями, тогда как человек действия может восхищаться собой по причине своих объективных «достижений» (в том числе и в одиночестве). Вот почему общим правилом будет то, что интеллектуал, занятый лишь разговорами и писанием, более «тщеславен», чем тот, кто действует в подлинном смысле этого слова.

априорного ограничения числа возможных собеседников. Иначе говоря, философ должен быть *педагогом* и должен пытаться беспредельно расширять свое педагогическое воздействие (прямо или косвенно). Занимаясь этим, он раньше или позже неизбежно вступает в поле действия государственного деятеля или тирана, каковые также (более или менее сознательно) выступают как «воспитатели».

Как правило, пересечение педагогических действий философа и тирана принимает форму более или менее острого конфликта. Так, главным обвинением, выдвинутым против Сократа, было «развращение юношества». Воспитатель-философ поэтому склоняется к тому, чтобы попытаться воздействовать на тирана (и на правительство вообще) – он хочет получить от него условия, позволяющие беспрепятственно заниматься философской педагогикой. Но и само государство является педагогическим институтом. Направляемое и контролируемое правительством воспитание составляет интегральную часть государственной деятельности в целом, которая определяется самой структурой государства. Следовательно, желание воздействовать на правительство, чтобы то допустило философскую педагогику, означает стремление определять или участвовать в определении его политики в целом. Философ не может отказаться от педагогики. Действительно, «успех» философской педагогики представляет собой единственный «объективный» критерий истинности «доктрины» философа: обладание учениками (в узком или в широком смысле слова) есть гарантия против опасности безумия, а «преуспевание» учеников в личной и в общественной жизни является «объективным» доказательством (относительной) «истинности» учения – по крайней мере в том смысле, что она адекватна данной исторической реальности.

Если он не хочет довольствоваться одними лишь субъективными критериями «очевидности» или «откровения» (они не снимают угрозу безумия), то ему невозможно быть философом, не стремясь одновременно быть *педагогом* от философии. Если же философ не хочет искусственно ограничи-

вать пределы своего педагогического воздействия (что ведет к риску предрассудков «часовни»), то он неизбежно должен принимать какое-то участие в правительстве в целом, дабы государство было организовано и управлялось таким образом, что его философская педагогика становится возможной и эффективной.

Вероятно, именно по этой более или менее осознаваемой причине большинство философов, включая и великих, отказывались от «эпикурейской» изоляции и обращались к политическим действиям – кто путем личного вмешательства в политику, кто посредством своих писаний. Путешествия Платона в Сиракузы и сотрудничество Спинозы с де Виттом являются хорошо известными примерами прямого вмешательства. Известно, что почти все философы публиковали труды, в которых рассматривались государство и правительство⁷.

Но тут возникает конфликт, о котором я уже говорил ранее, – конфликт, определяемый временностью и конечностью человека. С одной стороны, высшей целью философа является разыскание Мудрости или Истины, причем этот по определению нескончаемый поиск должен занимать *все его время*. С другой стороны, требуется время, причем много времени, для управления государством, сколь бы малым ни было такое государство. По правде говоря, управление государством также требует от человека *всего времени*.

Не имея возможности посвятить *все свое время* философии и правлению, философы обычно искали компромиссное решение. Стремясь заниматься политикой, они не отказывались от своих собственно философских занятий и удовлетворялись тем, что несколько ограничивали время, которое посвящали этим занятиям. Поэтому они отказывались от идеи брать в свои руки управление государством и довольствовались тем, что часть времени, отнятого у философствования, они отдавали *советам*, которые устно или письменно давали правителям своей эпохи.

⁷ Случай Декарта является слишком сложным, чтобы здесь его обсуждать.

К сожалению, такой компромисс оказывается неэффективным. Конечно, Философия не слишком пострадала от политических «увлечений» философов. Но прямое и непосредственное воздействие их политических советов было, строго говоря, равно нулю.

Сами философы, удовлетворявшиеся письменными, то есть книжными, советами, не считали такой неуспех трагедией. У них было достаточно здравого смысла, чтобы не ждать от сильных мира сего чтения своих писаний, не говоря уже о том, чтобы последние вдохновлялись ими в своих повседневных трудах. Ограничиваясь одним лишь писательством, они заранее обрекали себя на политическую неэффективность. Но те из них, кто решался лично вмешиваться со своими политическими советами, могли расстраиваться от того, сколь мало этим советам следуют. У них могло возникнуть впечатление, что они потратили свое время «впустую».

Конечно, нам не известно, как реагировал Платон на свой сицилийский провал. Тот факт, что он возобновил свои попытки, кажется, говорит о том, что вину он возлагал не только на других и считал, что, действуя иначе, добился бы лучших результатов. Но в общем мнении более или менее философствующих интеллектуалов вина обычно возлагается на заслуживающих осуждения и презрения правителей. Я настаиваю на том, что в этом они совершенно не правы.

Это касается прежде всего склонности объявлять «тираническими» те правительства, которые нечувствительны к философским советам. Мне кажется, что философ должен более всех прочих воздерживаться от подобной критики тирании. С одной стороны, советник-философ, по определению, вынужден спешить: он хотел бы внести свой вклад в реформирование государства, но он хотел бы сделать это, теряя как можно меньше времени. Если он желает *быстрого* результата, то чаще всего должен обращаться именно к тирану, а не к демократическому лидеру. Действительно, желавших *повлиять* на текущую политику философов во все времена привлекала тирания. Когда современником философа оказывался могущественный и эффективно действующий тиран, то

именно ему философ расточал свои советы, даже если этот тиран жил где-то за морем. С другой стороны, трудно представить себе философа, который сам сделался бы государственным деятелем, иначе, чем в условиях какой-нибудь «тирании». Ведь философ спешит «закончить» политические дела и вернуться к более благородным занятиям, а потому он не наделен особым терпением. Презируя равнодушную «массу», он не станет терпеливо играть роль «демократического» правителя, внимательного к мнениям и желаниям «толпы» и партийных «активистов». Но как же ему тогда *быстро* реализовывать свои проекты реформ, по необходимости радикальных и противостоящих общепринятым идеям, если у него не будет доступа к политическим методам, которые всегда записывались на счет «тирании»? Когда философ сам не занимался государственными делами, но нацеливал на них кого-нибудь из своих учеников, то последние – вроде Алкивида – тут же обращались к типично «тираническим» методам. В свою очередь, если государственный деятель открыто заявлял о своей приверженности какой-то философии, то действовал он в ее духе именно как «тиран». У действовавших с размахом «тиранов» мы обычно также находим философские истоки – прямые или косвенные, более или менее осознанные или признаваемые.

Короче говоря, из всех возможных государственных деятелей именно тиран представляется тем, кто наиболее способен слушать и применять советы философа. Если он, получив эти советы, их не применяет, то для этого у него должны иметься веские основания. Мне кажется, что эти основания являются еще более вескими в случае не «тиранического» правителя.

Эти основания уже мною названы. Государственный деятель, каким бы он ни был, материально не в состоянии следовать за «утопическими» советами: он может *действовать* только в *настоящем*, он не может считаться с идеями, которые не имеют *прямой* связи с конкретно данной ситуацией. Чтобы его вообще выслушали, философ должен давать советы, связанные с «текущими делами». Однако он может давать их

лишь в том случае, если изо дня в день следит за ними и посвящает им *все свое время*. А именно этого философ *не хочет* делать. Оставаясь философом, он и *не может* этого делать. Ведь иначе он вынужден оставить тот поиск истины, который делает его философом, причем только такой поиск оправдывает его титул *философского* советника, то есть имеющего иные права, советующего нечто иное, чем советники – «профаны». Посвятить *все свое время* правлению – значит перестать быть философом, а потому утратить превосходство над тираном и его советниками – «профанами»!

Но это является не единственной причиной неэффективности всех попыток прямого воздействия философа на тирана. Предположим, например, что Платон до конца своих дней оставался бы в Сиракузах, что ему удалось бы (разумеется, достаточно быстро) пройти те ступени, которые привели бы его к посту, занимая который он мог бы принимать решения и тем самым воздействовать на общее направление политики. *В таком случае* Платон наверняка имел бы доступ к уху тирана и мог бы эффективно проводить свою политику. Но к чему бы это привело? С одной стороны, торопясь осуществить намеченные Платоном «радикальные» реформы, Дионисий, без сомнения, должен был бы сделать свое правление еще более «тираническим». Его советник-философ скоро столкнулся бы тогда с «муками совести»: его поиск «объективной истины», находящий воплощение в «идеальном» государстве, вступил бы в конфликт с его концепцией «добродетели», противостоящей тому «насилию», к которому он, тем не менее, должен был бы прибегать. С другой стороны, осознавая ограниченность собственных знаний, Платон скоро обнаружил бы, что близок к этим границам; он начал бы сомневаться в своих советах, а потому не смог бы давать их *вовремя*. Помимо «нечистой совести», связанной с тем, что у него уже нет времени на занятия философией, теоретическая неуверенность и моральные конфликты быстро привели бы философа к отворачиванию ко всякому прямому и конкретному политическому действию. Уразумев к этому времени, что он делается то ли

посмешищем, то ли лицемером, предлагая тирану свои «общие идеи» и давая ему «утопические» советы, философ подал бы в отставку, оставив тирана «в покое». Он избавил бы тирана от всяких советов, равно как и от *всякой критики*, в особенности там, где он знает, что тиран стремится к достижению тех же целей, к которым стремился сам философ во время своей карьеры советника, но от которой он вынужден был по своей воле отказаться.

Конфликт философа, оказавшегося перед лицом тирана, никоим образом не отличается от конфликта интеллектуала перед лицом действия, точнее всякой попытки или необходимости действия. По Гегелю, такой конфликт является единственной подлинной *трагедией*, разыгрывающейся в христианском и в буржуазном мире – трагедией Гамлета и Фауста. Этот конфликт *трагичен*, поскольку представляет собой безвыходный конфликт, проблему без возможного решения.

Перед лицом невозможности политического *действия* без отказа от философии, философ отказывается от этого действия. Но есть ли у него для этого разумные основания?

Приведенные выше рассуждения никак не являются «оправданием» подобного выбора. Философ по определению не должен принимать решений без «достаточного основания», он не может занимать «необоснованную» позицию, пока остается в рамках согласованной системы мышления. Нам остается рассмотреть, как философ мог бы «оправдать» в собственных глазах свой отказ от политического *действия* в точном смысле слова.

Первое «оправдание», к которому он склоняется, дается ему легко. Тот факт, что проблема осталась нерешенной, не должен беспокоить философа. Не будучи Мудрецом, он по определению живет в мире вопросов, которые остаются для него открытыми. Чтобы быть философом, достаточно отдавать себе отчет в существовании таких вопросов и *пытаться* их решать. Наилучшим методом (по крайней мере, для платоников) оказывается «диалектика», то есть «размышление», контролируемое и побуждаемое «диалогом». Иными словами, наилучшим методом будет «дискуссия». В

нашем случае, вместо того, чтобы давать насущные политические советы тирану, или вместо того, чтобы отказываться от всякой критики наличного правительства, философ довольствуется «обсуждением» вопроса о том, стоит ли ему править самому или только советовать тирану, либо вообще воздерживаться от любого политического действия и даже отказаться от любой конкретной критики правительства, посвящая все свое время теоретическим занятиям, имеющим более «возвышенный» и менее «мирской» характер. Философы всегда только и делали, что обсуждали эти вопросы. Именно это делает Ксенофонт в своем диалоге, Штраус в своей книге, а сам я – в данном критическом эссе. Все это просто замечательно.

Только следовало бы задуматься над тем фактом, что это «обсуждение» занимающей нас проблемы на протяжении более двух тысяч лет не привело ни к какому ее *решению*.

Быть может, нам стоит попробовать *решить* ее, обходясь без *дискуссий* с философами, и применить «объективный» метод, которым пользовался Гегель для достижения «не *обсуждаемых*» далее решений.

Этим методом является метод *исторической верификации*.

* * *

Для Гегеля результат классической диалектики, «диалога», то есть победа в чисто *словесной* «дискуссии», не является достаточным критерием истины. Дискурсивная диалектика как таковая не способна принести *окончательное* решение проблемы – решение, которое останется неизменным на протяжении *всех последующих* времен. Причина этого проста: если мы довольствуемся *разговором*, то мы никогда не можем до конца «элиминировать» ни противоречащего нам, ни, следовательно, самого противоречия, так как *опровергнуть* кого-либо – еще не обязательно значит *победить* его. «Противоречие» или «контроверза» (между Человеком и Природой, между людьми, между человеком и его соци-

альной средой) могут быть «диалектически сняты» (то есть упразднены в том, что в них «ложно», но сохранены в том, что в них «истинно», подняты на более высокий уровень «дискуссии») только по мере того, как они разыгрываются на исторической сцене деятельной социальной жизни, где аргументами являются акты Труда (против Природы) и Борьбы (против людей). Конечно, Истина появляется в этом активном «диалоге», в этой исторической «диалектике» лишь в тот момент, когда последняя завершается, то есть в момент, когда история подходит к своему концу в универсальном и однородном государстве, предполагающем «удовлетворенность» его граждан, и тем самым исключаящую всякую возможность отрицающего действия, то есть всякой негации вообще, а потому и возможность любой новой «дискуссии» по поводу того, что уже утвердилось. Даже если мы не предполагаем вместе с автором «Феноменологии духа», что история уже в наше время виртуально «завершена», мы можем сказать: если «решение» какой-то проблемы было исторически и социально «значимым» на протяжении всего протекавшего до настоящего момента времени, то мы имеем право – пока исторически не будет доказано обратное – считать это решение философски «значимым», вопреки всем продолжающимся «дискуссиям» между философами. Тем самым мы предполагаем, что История сама позаботится о том, чтобы в подходящий момент времени положить конец бесконечной «философской дискуссии» по поводу проблемы, которую уже виртуально «решила» История.

Посмотрим, не дает ли нам наше историческое прошлое решения проблемы отношения между Мудростью и Тиранией, не определяет ли оно «разумное», то есть «философское», поведение Философа по отношению к правительству.

Априори кажется правдоподобным, что история способна решить этот вопрос или этот конфликт, который до нынешнего времени казался неразрешимым в индивидуальных размышлениях философов (в том числе и моих собственных). Действительно, мы уже видели, что этот конфликт, равно как и его «трагический» характер, проистекают из

факта *конечности*, то есть *конечной временности* человека вообще и философа в частности. Будь он *вечным* – в том смысле, что ему не требовалось бы *времени* для действия и для мышления, или он обладал бы для них неограниченным временем, – то такой вопрос вообще не мог бы возникнуть (подобно тому, как он не стоит перед Богом). История *трансцендирует* конечную длительность индивидуального человеческого существования. Конечно, история – не «вечна» в классическом смысле слова, она представляет собой интеграцию *временных* актов по отношению ко *времени*. Но если мы вместе с Гегелем (и всеми теми, кто вместе с ним готов признать наличие смысла истории и исторического *прогресса*, кто готов согласиться с Гегелем по этому поводу) принимаем, что история может *завершиться*, что «абсолютное Знание» (= дискурсивной Мудрости или Истине) будет результатом «понимания» или «объяснения» целостной истории (или истории, интегрированной в само это Знание) посредством «согласованного дискурса» (Логоса), который «всеедин» и образует «круг», исчерпывая *все* полагаемые *конечными* возможности «разумной» мысли (то есть мысли, лишенной внутренних противоречий), – если мы принимаем все это, то мы можем приспособить Историю (завершенную и интегрированную в «абсолютном» дискурсивном Знании и посредством этого Знания) к *вечности*, подразумевая под нею *тотальность времени* (исторического, то есть человеческого времени, способного содержать в себе любую «дискуссию», будь она словесной или деятельной). Такое «абсолютное Знание» уже не может быть *презойдено* не только тем или иным отдельным индивидом, но и Человеком вообще. Короче говоря, если индивид еще не сумел решить интересующую нас проблему, ибо она *не разрешима* в индивидуальном плане, то ничто не мешает «великому индивиду», о котором говорил Паскаль (тому индивиду, который *еще не* понял, но который все же *понимает* некоторые вещи в полном смысле этого слова), априори уже решить ее, причем «окончательным» образом (даже если ни один из *индивидов* этого еще не почувствовал).

Посмотрим теперь, чему нас учит история об отношениях между тиранами и философами (приняв, что на Земле пока не было Мудреца).

На первый взгляд, история подтверждает общераспространенное мнение. Философ не только никогда не правил государством, но все политики, в первую очередь «тираны», всегда презирали «общие идеи» философов и пренебрегали их политическими «советами». Политическое воздействие философов, кажется, было равным нулю, и тот урок, который они могли вынести из истории, заключается в том, что им следует обратиться к «созерцанию» или к «чистой теории», не заботясь о том, чем тем временем заняты «люди действия» и прежде всего разного рода «правители».

Но если мы присмотримся повнимательнее, то урок истории покажется нам совсем иным.

Если мы географически ограничимся Западом, то величайшим государственным деятелем был, вероятно, Александр Македонский. По крайней мере, именно ему веками подражали великие тираны нашего мира, вплоть до самого недавнего времени (посредником тут был Наполеон, который подражал Цезарю, а тот, в свою очередь, сам был подражателем). Возможно, Александр читал диалоги Ксенофонта. Но он, безусловно, был учеником Аристотеля, учившегося у Платона (а Платон – учеником Сократа). Не вызывает сомнений, что Александр косвенно воспользовался тем учением, которое ранее воспринял Алкивиад. Будучи политически более одаренным, нежели Алкивиад, либо просто явившись «в нужный момент», Александр преуспел в том, в чем Алкивиад потерпел поражение. Но и первый, и второй стремились к одной цели, пытаясь выйти за узкие рамки античного полиса. Ничто не мешает нам предположить, что обе эти политические попытки восходят к философскому учению Сократа, – с тем отличием, что первая из них оказалась неудачной.

Конечно, это просто историческая гипотеза. Но анализ имеющихся по поводу Александра фактических сведений делает эту гипотезу правдоподобной.

Политическую деятельность Александра, в отличие от всех его предшественников и современников в Греции, характеризует то, что она определялась идеей *Империи*, то есть *универсального* государства – по крайней мере в том смысле, что у этого государства не было *априори* заданных пределов (географических, этнических или иных). Не было ни *предустановленной* столицы, ни географически или этнически *зафиксированного* ядра, которые были бы призваны политически господствовать над периферией. Конечно, во все времена существовали завоеватели, готовые беспредельно расширять свои захваты. Но обычно они стремились устанавливать между завоевателями и завоеванными отношения типа Господина и Раба. Александр, напротив, явно был готов растворить Македонию и всю Грецию в новом политическом единстве, созданном его завоеваниями, и управлять этим единством из *свободно* (рационально) избранного географического пункта, соответствующего этому новому *образованию*. Более того, обязав македонцев и греков вступать в смешанные браки, он, безусловно, имел в виду создание нового правящего слоя, который был бы независим от всякой жестко *заданной* этнической опоры.

Как же произошло то, что именно глава *национального* государства (не «города», не *полиса*), который располагал достаточным этническим и географическим базисом для власти над Грецией и Востоком, для одностороннего политического господства традиционного типа, пришел к идее подлинно *универсального* государства или *Империи* в собственном смысле слова, в которой сливаются завоеватели и завоеванные? Эта новая политическая идея стала *реализовываться* только вместе с эдиктом Каракаллы, да и поныне еще нигде не реализована во всей чистоте, причем время от времени она отступает, затмевается (как то произошло совсем недавно) и заново становится предметом «дискуссии». Как произошло то, что наследственный монарх согласился покинуть свое отечество, захотел слить победоносную аристократию своей страны с ею побежденными? Вместо того, чтобы устанавливать господство своей *расы*, вместо того, чтобы

делать свое *отечество* властелином мира, он сделал все для того, чтобы растворить эту расу и политически упразднить само отечество.

Возникает искушение возложить ответственность за это на полученное от Аристотеля образование и на общее влияние «сократически-платоновской» философии. Философия была также основанием собственно политических учений софистов, которыми воспользовался Александр. Именно ученик Аристотеля мог посчитать необходимым создание *биологического* основания для единства Империи (посредством смешанных браков). Но лишь в качестве ученика Сократа-Платона он мог замыслить это единство, исходя из «идеи» или «общего понятия» Человека, выдвинутого греческой философией. Все люди могли стать гражданами одного и того же государства (= Империи), поскольку они *обладали* (или могли достичь путем *биологического* единения) одной и той же «сущностью». А этой единственной и общей для всех людей сущностью был, в конечном счете, «логос» (язык и знание), то есть то, что мы сегодня называем (греческой) «цивилизацией» или «культурой». Замысленная Александром Империя не была политическим выражением одного *народа* или одной *касты*. Она политически выражала *цивилизацию*, была материальной реализацией «логической» сущности, столь же универсальной и единой, как универсален и един сам Логос.

Задолго до Александра фараон Эхнатон, вероятно, также имел идею Империи в смысле сверх-этнического (транснационального) политического единства. Один барельеф из Амарны представляет азиата, нубийца и ливийца не так, как они традиционно изображались, – не закованными в цепи египтянином, но поклоняющимися вместе с ним и *на равных* одному и тому же богу Атону. Единство Империи имело здесь *религиозный* (теистический), а не *философский* (антропологический) первоисток: основанием единства служил единый *бог*, а не «сущностное» единство людей, взятых как человеческие (= разумные) существа. Граждан тут объединяет не единство разума и культуры (Логос), но единственность божества и единство культа, общины верующих.

После неудачи Эхнатона идея Империи, покоящейся на унитарном *трансцендентном* (религиозном) фундаменте, вновь и вновь возобновлялась. Через еврейских пророков она перешла к апостолу Павлу и христианам, с одной стороны, и к исламу, с другой стороны (не будем останавливаться на последних политических попытках такого рода). Но проверку истории до наших дней выдержала не мусульманская *теократия*, не *Священная* германская империя, даже не светская власть папы, но существующая доныне идея универсальной *Церкви*, которая представляет собой нечто совсем иное, чем *идея Государства*; политически на Земле доныне продолжает действовать только *философская идея*, восходящая к Сократу. Она детерминирует действия и политические образования, стремящиеся к реализации *универсального* Государства или Империи.

Но политической целью, к которой стремится и ради которой сегодня ведет борьбу человечество, является не только политически *универсальное* государство. Это государство должно быть социально *однородным* или «бесклассовым обществом».

Отдаленные истоки политической идеи здесь вновь обнаруживаются в *религиозно-универсалистской* концепции, которую мы обнаруживаем уже у Эхнатона и которая достигает вершины у апостола Павла. Это - *идея равенства* всех тех, кто верит в одного и в единственного Бога. Эта *трансцендентная* концепция социального равенства радикально отличается от сократовски-платоновской концепции идентичности существ, обладающих одной и той же *имманентной* «сущностью». Для Александра, ученика греческих философов, эллин и варвар на равных обладают политическим гражданством в рамках Империи – по мере *обладания* ими той же самой человеческой «природой» (= сущностью, идеей, формой и т. д.). В этой рациональной, логической, дискурсивной природе одни «по сущности» *тождественны* другим, вследствие прямого («непосредственного») смешения их врожденных «качеств» (реализованного посредством биологического сочетания). Для апостола Павла нет «сущностного» (= нередуцируемого) различия между эллином и иудеем, поскольку оба они могут

стать христианами, причем не «смешивая» греческие и еврейские «качества», но отрицая и те, и другие, «синтезируя» их самим этим отрицанием в однородное единство – не врожденное и не заданное, но свободно творимое посредством «обращения». В силу негативного характера христианского «синтеза» уже отсутствуют несовместимые или «противоречивые» (= взаимоисключающие) «качества». Для Александра, для греческого философа, не существовало возможного «смещения» Господ и Рабов, поскольку одни из них были «контрарны» другим. Поэтому универсальное государство Александра, упразднявшее «расы», не могло быть однородным, упраздняющим в то же самое время «классы». Для апостола Павла, напротив, отрицание (активное там, где «вера» есть действие, поскольку без «дел» она «мертва») оппозиции между языческими Господством и Рабством могло породить «сущностно» новое христианское единство (к тому же активное и деятельное, «эмоциональное», а не только рациональное или дискурсивное, «логическое»), способное служить фундаментом не только для политической универсальности, но также для социальной однородности государства.

Однако имеющие трансцендентное, теистическое, религиозное основание универсальность и однородность не смогли и не могли породить государства в собственном смысле слова. Они послужили фундаментом для «мистического тела» универсальной и однородной Церкви и могли полностью реализоваться только в ином мире (в «царствии небесном», если отвлечься от постоянного существования ада). Идет ли речь об одном влиянии античной языческой философии или о двойном влиянии, включающем также христианскую религию, в политике преследовалась только цель универсального государства, да и она не была целиком достигнута вплоть до настоящего времени.

Но в наши дни универсальное и однородное государство также сделалось политической целью. Политика здесь также зависит от философии. Конечно, эта философия, будучи отрицанием религиозного христианства, в свою очередь многим обязана апостолу Павлу (который ею предполагается уже его «отрицанием»). Но лишь с того момента, как современная

философия могла *секуляризироваться* (= рационализироваться, трансформироваться в согласованный дискурс), религиозно-христианская идея человеческой однородности могла обрести реальное *политическое* измерение.

В случае социальной однородности филиация между философией и политикой является не настолько прямой, как в случае универсальности, зато она в данном случае абсолютно достоверна. В случае универсальности нам известно только то, что государственный деятель, сделавший первый шаг к ее реализации, был воспитан учеником теоретического инициатора, получив идею как бы «из вторых рук», – мы можем здесь только предполагать наличие филиации идей. Напротив, в случае однородности мы знаем о филиации идей, даже если при этом отсутствует прямая устная традиция. Тиран, стоящий во главе *реального* политического движения, сознательно следует за учением интеллектуала, который, в целях политического применения, осознанно трансформировал идею философа таким образом, что она перестала быть «утопическим» идеалом (к тому же ошибочно понятым как описание уже существовавшей политической реальности – Империи Наполеона) и стала политической теорией, исходя из которой можно давать конкретные советы тирану, предполагая, что он им может последовать. Даже констатируя то, что тиран «извратил» (*verkehrt*) философскую идею, мы знаем, что сделал он это для того, чтобы «перенести» (*verkehren*) ее из области абстракции в реальность.

Я взял только два исторических примера, хотя легко было бы умножить их количество. Но уже эти два примера, по существу, исчерпывают великие политические темы Истории. И если мы признаем, что в этих двух случаях «тиранический» царь и тиран в собственном смысле слова готовы были перенести в политическую практику учения философов (будучи должным образом «подготовленными» к этому интеллектуалами), то мы можем сказать, что в главном они следовали политическим советам философов.

Конечно, учения философов, даже будучи политическими, никогда не применялись *прямо* или «непосредственно». Такое учение является по определению *неприменимым*, по-

скольку оно не обладает прямыми или «непосредственными» связями с конкретной политической реальностью своего времени. Но «посредники-интеллектуалы» тем и занимались, что сопоставляли это учение с современной им реальностью и пытались навести мосты между ними. Эта работа по чисто интеллектуальному сближению философской идеи и политической реальности могла длиться более или менее долгое время. Но раньше или позже всегда приходил тиран, вдохновлявшийся в своих повседневных действиях *применимыми* советами, которые приходили (устно или письменно) от этих «посредников». С этой точки зрения, история выступает как последовательность политических действий, прямо или косвенно направляемых эволюцией *философии*.

Следовательно, мы можем описать отношения между Тиранией и Мудростью, отталкиваясь от гегелевского понимания истории.

Пока человек не пришел посредством *философской* дискурсивной рефлексии к полному осознанию исторической ситуации, данной в какой-то момент истории, у него нет по отношению к ней какой бы то ни было «дистанции». Он не может «занять позицию», он не принимает сознательного и свободного решения «за» или «против». Он просто «претерпевает» политический мир, подобно тому, как животное претерпевает природный мир, в котором живет. Но вместе с философским осознанием человек различает *данную* политическую реальность и идею о ней «в голове», где эта «идея» может выступать в качестве «идеала». Правда, если человек удовлетворяется философским *пониманием* (= объяснению и оправданию) данной политической реальности, он никогда не в силах *презволить* ни саму эту реальность, ни соответствующую ей философскую идею. Для «преодоления», для философского *прогресса* к Мудрости (= Истине) требуется, чтобы политически данное (которое *может* отрицаться) действительно *отрицалось* Действием (Борьбы и Труда) таким образом, чтобы новая историческая или политическая (то есть человеческая) реальность сначала *творилась* самим этим активным отрицанием уже существующей реальности и ее фи-

лософского понимания, а затем *понималась* в рамках новой философии. Эта новая философия сохраняет только часть предшествующей ей философии, которая выдержала проверку творческого политического отрицания исторической реальности, которой она соответствовала. Новая философия трансформирует или «сублимирует» сохраненную часть, синтезируя ее (в согласованном дискурсе и посредством него) с собственным раскрытием новой исторической реальности.

Только так философия движется к абсолютному Знанию или к Мудрости, достигнуть которые она способна лишь вместе с осуществлением всех возможных деятельных (политических) негаций.

Коротко говоря, если философы совсем не станут давать политических «советов» государственным деятелям – в том смысле, что из их идей прямо или косвенно будет невозможно вывести какое-нибудь политическое учение, – то не будет и никакого исторического *прогресса*, а тем самым и Истории в собственном смысле слова. Но если государственные деятели не *реализовывали* бы время от времени в своих повседневных политических действиях «советы» с философской подоплекой, то не было бы и *прогресса* философии (к Мудрости или Истине), а тем самым не было бы и самой Философии в строгом смысле слова. Конечно, писались бы все новые книги, именуемые «философскими», но никогда не было бы Книги («Библии») Мудрости, которая смогла бы *окончательно* заменить ту, которой мы пользуемся под этим названием почти две тысячи лет. Там, где речь шла об активном отрицании самой «сущности» данной политической реальности, мы на протяжении истории всегда видели появление политических *тиранов*. Следовательно, мы можем сказать, что если появление тирана-реформатора немыслимо без предварительного существования философа, то пришествию Мудреца по необходимости предшествует революционное политическое действие тирана (реализующего универсальное и однородное государство).

Как бы то ни было, сравнивая размышления, вызванные диалогом Ксенофонта и его интерпретацией Штрауса, с тем, чему нас учит история, я прихожу к следующему: отношения

между философом и тираном были «разумными» на протяжении всей политической эволюции. С одной стороны, «разумные» советы философов всегда *раньше или позже* реализовывались тиранами; с другой стороны, философы и тираны всегда «разумно» вели себя во взаимоотношениях друг с другом.

Тиран имел все основания не пытаться применять *утопическую* философскую теорию, прямо никак не связанную с той политической реальностью, с которой имел дело тиран, – у него не было времени для заполнения того *теоретического* пробела, который существовал между утопией и реальностью. Что же касается философа, то и он имел основания для отказа от подведения своих теорий к вопросам, поднимаемым текущими политическими делами. Займись он этим, и у него не было бы времени для занятий философией – он перестал бы быть философом, а тем самым не имел бы никакого права давать тирану *политико-философские* советы. Философ был прав, оставляя это сближение философских идей и политической реальности в теоретическом плане целой плеяде интеллектуалов всех оттенков (более или менее разбросанных во времени и в пространстве). Интеллектуалы, в свою очередь, имели основания для того, чтобы впрягаться в решение этой задачи и при случае давать прямые советы тирану, когда в своих теориях они достигали уровня конкретных проблем, поставленных текущими политическими делами. Тиран имел основания следовать этим советам (и к ним прислушиваться) только в тот момент, когда они достигали этого уровня. Коротче говоря, все они вели себя *разумно* в исторической *реальности*, а так как все они вели себя *разумным образом*, то и достигали, прямо или косвенно, *реальных* результатов.

И наоборот, было бы совершенно *неразумным* для государственного деятеля стремление отрицать философскую ценность теории только потому, что она не применима к той или иной политической ситуации (разумеется, у государственного деятеля часто имелись значимые политические причины для *запрета* такой теории в рамках этой ситуации). Для философа было бы столь же *неразумно* «принципиальное» осуждение Тирании вообще – «осуждать» или «оправдывать»

ее можно только в рамках конкретной политической ситуации. Для философа было бы вообще *неразумно* критиковать на основании одной лишь своей философии какие бы то ни было политические конкретные меры, принимаемые государственным деятелем, будь он тираном или нет, в особенности там, где эти меры принимаются для осуществления того же идеала, который имеется в виду философом. И в том, и в другом случае суждения будут *некомпетентными* – и о философии, и о политике. Такого рода суждения еще простительны (хотя и не оправданы) в устах государственного деятеля или тирана, являющегося «профаном», но не для философа, который «разумен» по определению. Что же касается «посредников»-интеллектуалов, то они поступают *неразумно*, если не признают за философом права на оценку философской ценности их теорий, равно как и права государственного деятеля выбирать те из них, которые он считает реализуемыми в данных обстоятельствах, и отбрасывать все прочие даже «тираническим» образом.

В общем, сама история позаботится о «суде» над деяниями государственных деятелей или тиранов (их «успехе» или «удаче»), осуществляемых (сознательно или нет) согласно идеям философов, приспособляемым к применению на практике интеллектуалами.

ЛЕО ШТРАУС

Еще раз о «Гиероне» Ксенофонта

Наука об обществе, неспособная говорить о тирании с той же степенью уверенности, с какой медицина говорит, например, о раке, не может понять общественные явления такими, каковы они есть. Следовательно, такая наука ненаучна. В этом состоянии и пребывает сегодняшняя социология. Если верно, что сегодняшняя социология есть неизбежный продукт социологии и философии Нового времени, мы невольно склоняемся к мысли о восстановлении в правах социологии древних. Как только мы узнаем от классических авторов, что такое тирания, мы будем способны и даже вынуждены поставить диагноз тирании некоторым современным режимам, выступающим в обличье диктатуры. Этот диагноз может стать еще только первым шагом по направлению к точному анализу тирании наших дней, ибо сегодняшней тирании присущи фундаментальные отличия от тирании, проанализированной классическими авторами.

Но не будет ли сказанное равноценно признанию того, что классические писатели были совершенно незнакомы с тиранией в современной ее форме? Не должны ли мы отсюда заключить, что классический концепт тирании слишком узок и вследствие этого классическая система отсчета должна подвергнуться радикальной модификации – иными словами, быть оставлена вовсе? Иначе говоря, не будет ли попытка вос-

крещения классической социологии утопичной постольку, поскольку она исходит из допущения, что классическая ориентация не была обречена на забвение под влиянием триумфа ориентации библейской?

Это, как кажется, главное из тех возражений, что могут быть выдвинуты против моего исследования ксенофонтова «Гиерона». Таково, во всяком случае, существо единственных двух попыток критики моего исследования, которые имеют какую-то познавательную ценность. Эти критические отзывы появились совершенно независимо один от другого, а их авторы, профессор Эрик Фегелин и г-н Александр Кожев, не имеют между собой, так сказать, ничего общего. Прежде чем приступить к обсуждению их аргументов, я должен еще раз изложить мою точку зрения.

То обстоятельство, что между тиранией классической поры и сегодняшней тиранией имеется фундаментальное различие, более того, что классические авторы даже во сне не помышляли о тирании современной, не может считаться убедительным или достаточным основанием для отказа от классической системы отсчета. Дело в том, что данное обстоятельство прекрасно согласуется с реальной возможностью для сегодняшней тирании занять свое место в классической перспективе – можно сказать, что она и не может быть адекватно понята вне этой перспективы. Отличие тирании нашего времени от тирании классической коренится в различии между современными понятиями философии и науки и классическим их пониманием. Сегодняшняя тирания, в противоположность классической тирании, основывается на неограниченном движении вперед в «покорении природы», которое стало возможным благодаря современной науке, равно как и на популяризации и распространении философских и научных знаний. Обе эти возможности – возможность науки, завершающейся покорением природы, и возможность популяризации философии и науки, – были известны классическим авторам (срв. Ксенофонт, «Меморабилии» I 1. 15 и Эмпедокл, фр. 111; Платон, «Теэтет» 180c7-d5.). Однако классические писатели отвергали их за то, что они «противны природе»,

иными словами, пагубны для человечества. Они не помышляли о нынешней тирании в силу того, что базовые ее предпосылки виделись им настолько нелепыми, что воображение их двигалось в совершенно ином направлении.

Фегелин, один из ведущих современных историков политической мысли, утверждает (*The Review of Politics*, 1949, с. 241-44), насколько можно судить, что классическое понятие тирании слишком узко и не охватывает собой явления, известного под именем цезаризма: называя тот или иной режим тираническим, мы тем самым подразумеваем, что «конституционное» правление составляет жизнеспособную ему альтернативу; однако цезаризм возникает только после «окончательного краха республиканского конституционного порядка»; следовательно, цезаризм, или «постконституционная» власть, не может быть понят как подвид тирании в классическом ее значении. Нет никаких оснований оспаривать взгляд, для которого истинный цезаризм тиранией не является, но это не дает и повода делать вывод, будто цезаризм не может быть понят на основе классической политической философии: при всех условиях цезаризм все-таки остается подвидом абсолютной монархии, как понимали ее классические авторы. Если в той или иной конкретной ситуации «республиканский конституционный порядок» подвергнется окончательному разрушению, причем нет сколь-нибудь серьезных оснований надеяться на восстановление его в обозримом будущем, установление постоянной абсолютной власти не может быть предметом справедливого осуждения как таковое; в этом проявляется его фундаментальное отличие от установления тирании. Справедливое осуждение применимо только к способу, каким эта постоянная абсолютная и притом действительно необходимая власть устанавливается и осуществляется; как подчеркивает Фегелин, бывают как тиранические, так и царственные цезари. Достаточно только прочитать слова, написанные Колюччо Салютати в защиту Цезаря против обвинения, будто он был тираном, – защиту, которая во всех существенных своих моментах задумана в духе классических писателей, – чтобы убедиться, что различие между цезаризмом и тиранией превосходно укладывается в классические рамки.

Но одно дело феномен цезаризма, и другое – бытующее понятие цезаризма. Принятое ныне представление о цезаризме безусловно несовместимо с классическими принципами. Встает вопрос о том, какое из понятий – нынешнее или классическое – более адекватно. Точнее говоря, вопрос этот касается состоятельности двух следствий, вытекающих из современного понятия, которые Фегелин, как кажется, считает неотъемлемыми, и которые суть порождения историцизма девятнадцатого века. Во-первых, он, очевидно, полагает, что различие между «конституционной ситуацией» и «постконституционной ситуацией» более фундаментально, чем различие между добрым царем или добрым цезарем, с одной стороны, и злым царем и злым цезарем – с другой. Но разве различие между добром и злом не есть самое фундаментальное из всех различий – будь то различия практические или политические? Во-вторых, Фегелин, мне кажется, убежден, что «постконституционный режим правления» сам по себе еще не является непременно чем-то худшим по сравнению с властью «конституционной». Но разве не служит оправданием «постконституционной» власти необходимость, или, как говорит Фегелин, «историческая необходимость»? И разве необходимость по самой своей сути не стоит заведомо ниже всего, что благородно или привлекательно само по себе? Необходимость извиняет: все, что оправдывается необходимостью, нуждается в извинении. Цезарь, как понимает его Фегелин, – это «отмститель за преступления испорченного народа». В таком случае цезаризм по сути своей связан с преступным народом, с низким уровнем политической жизни, с упадком общества. Он заведомо предполагает упадок, если не окончательную гибель гражданской добродетели и общественного духа, и он с необходимостью утверждает такое положение вещей. Цезаризм есть принадлежность деградировавшего общества, он расцветает на упадке последнего. Цезаризм справедлив, в то время как тирания несправедлива. Но цезаризм справедлив в том смысле, в каком справедливым можно назвать заслуженное наказание. Сам по себе он столь же мало привлекателен, сколь и – пусть заслуженное – нака-

знание. Катон отказывался видеть требования своего времени, потому что для него слишком очевиден был упадочный и ведущий к дальнейшему упадку характер требований его времени. Куда важнее ощутить второсортность цезаризма (ибо, повторим еще раз, цезаризм невозможно отделить от общества, цезаризм заслуживающего), чем осознать, что при определенных условиях цезаризм необходим и потому легитимен.

Хотя классические мыслители вполне были способны отдать должное преимуществам цезаризма, они не слишком обременяли себя разработкой учения о цезаризме. Будучи в первую очередь озабочены вопросом о наилучшем возможном режиме, они уделяли меньше внимания «постконституционному» правлению или поздней монархии, чем власти «доконституционной», или ранней монархии: деревенская простота – лучшая почва для хорошей жизни, чем утонченная испорченность. Но была и еще одна причина, склонявшая классических авторов к почти полному молчанию относительно «постконституционной» власти. Лишний раз подчеркивать тот факт, что замена конституционного правления на абсолютную власть справедлива, коль скоро этого требует общее благо, значит бросать тень на абсолютно священный статус установленного конституционного порядка. Это означало бы поощрение опасных людей к тому, чтобы они сознательно добивались беспорядка ради достижения такого положения вещей, при котором общее благо потребовало бы установления их единоличной власти. Учение, которое всерьез утверждало бы легитимность цезаризма, – учение опасное. Истинное различие между цезаризмом и тиранией слишком тонко для того, чтобы пользоваться им в повседневной политике. Для народа лучше пребывать в неведении относительно этого различия и в потенциальном цезаре видеть потенциального тирана. Никакого вреда не может последовать из этой теоретической ошибки, которая становится практической истиной, если у народа хватает духа руководствоваться ею в своих действиях. Никакого вреда не может повлечь за собой политическая идентификация цезаризма с тиранией: цезари сумеют о себе позаботиться.

Классические авторы без труда могли бы разработать учение о цезаризме или позднем единовластии, пожелай они этого, – но они делать этого не желали. Несмотря на это, Фегелин настаивает, что современная им историческая ситуация вынуждала их искать ошупью учение о цезаризме, но они не сумели изобрести его. Свое утверждение он пытается подтвердить ссылками на Ксенофонта и Платона. Что касается Платона, недостаток места вынудил Фегелина ограничиться обобщающей отсылкой к царственному правителю в диалоге «Политик». По поводу Ксенофонта он справедливо замечает, что недостаточно только противопоставить «Киропедию» в качестве зеркала идеального царя «Тиерону» как зеркалу тирана», ибо идеальный царь Кир и улучшенный тип тирана, каким описывает его Симонид, «кажутся противоположными друг другу куда в большей степени, чем на самом деле». Для объяснения этого факта он выдвигает предположение о том, что «оба произведения в сущности затрагивают одну и ту же историческую проблему нового [т. е. постконституционного] правления», а эту проблему решить невозможно, если на первом этапе не оставить в стороне различие между царем и тираном. В подтверждение такого объяснения он указывает, что «даже мотивация “Киропедии” определяется поиском стабильной власти, способной положить конец кошмару попеременного ниспровержения демократий и тираний в греческом полисе». Это утверждение не находит поддержки в том, что Ксенофонт говорит прямо или дает нам понять относительно направленности «Киропедии». Непосредственная, открыто декларированная задача этой книги – дать разумное объяснение необыкновенному успеху Кира в решении проблемы управления человеческими существами. В понимании Ксенофонта эта проблема – сверстница человечества. Как и Платон в «Политике», он не оставляет даже слабого намека на особую «историческую» проблему стабильной власти в «постконституционной ситуации». Он, в частности, не упоминает о «кошмаре демократических и тиранических переворотов в греческом полисе»: он говорит о частом нис-

провержении демократий, монархий и олигархий и о нестабильности всех тираний как существенной их черте. Что же касается внутренней, скрытой задачи «Киропедии», ее частично обнаруживает брошенное к концу книги упоминание о том, что «после смерти Кира его сыновья немедленно перессорились, города и народы тотчас восстали, и в целом все дела повернулись к худшему». Если Ксенофонт не был идиотом, он не намеревался представить режим Кира в качестве образцового. Ему слишком хорошо было известно, что хорошее общественное устройство требует стабильности и преемственности. (Сравним начало «Киропедии» с параллельным местом в «Агесилае», 1. 4.) Скорее он использовал подобный метеору успех Кира и пути, которыми он был достигнут, как пример для разумного объяснения природы дел политических. Труд, посвященный целостному жизнеописанию Кира, озаглавлен «Воспитание Кира»: воспитание Кира – ключ ко всей его жизни, к его невероятному успеху, а значит, и к целям, которые преследует Ксенофонт. Здесь, видимо, довольно будет весьма грубого наброска. Ксенофонов Кир был сыном царя Персии, и пока ему не исполнилось двенадцать лет, он воспитывался согласно принятым у персов законам. Законы и государственный строй ксенофоновских персов, однако, – это улучшенный вариант спартанских законов и государственного строя. Персия, в которой воспитывался Кир, была аристократией, превосходящей аристократию Спарты. Политическая деятельность Кира – его удивительный успех – состояла в преобразовании стабильной и здоровой аристократии в нестабильную «восточную деспотию», порочность которой выступила наружу сразу же после его смерти. Первым шагом на пути к свершившемуся превращению была речь, с которой Кир обратился к представителям персидской знати, убеждая их в необходимости отступить от обычая предков и стремиться к добродетели не ради нее самой, но ради награды, ею приносимой. Разрушение аристократического порядка начинается, как и следовало ожидать, с извращения его принципов. («Киропедия» I 5.5-14; срв. Аристотель, «Евдемова Этика» 1248b 38 слл., где то самое воззрение на добродетель, кото-

рое у Ксенофонта Кир старается внедрить в умы персидских дворян, излагается как воззрение спартанское.) Быстрый успех первого же начинания Кира заставляет читателя задуматься, была ли персидская аристократия истинной аристократией; а говоря еще точнее, является ли человек, «благородный» в политическом или общественном смысле, подлинно благородным. Вопрос этот идентичен тому, на который Платон дает откровенно отрицательный ответ в своем рассказе об Эре. Сократ прямо говорит, что человек, в прежней своей жизни живший при упорядоченном строе и добродетели придерживавшийся только по привычке, а не благодаря философии, для будущей жизни выберет «величайшую тиранию», ибо «большую часть люди делают выбор по привычке предшествовавшей жизни» («Государство» 619b6 - 620a3). В политической и социальной плоскости проблема добродетели и счастья адекватного решения не имеет. И тем не менее, хотя аристократия всегда стоит на грани деградации в олигархию или в нечто еще худшее, она все-таки представляет собой наилучшее политическое решение проблемы человечества. Достаточно будет здесь отметить, что вторым шагом Кира становится демократизация армии, а завершением этого процесса оказывается режим, который, казалось бы, трудно отличить от самой невыносимой формы тирании. Однако ошибкой было бы проглядеть существенное различие между правлением Кира и тиранией, различие, ни на минуту не исчезающее. Кир – с самого начала законный правитель и таковым остается. Он рожден как законный наследник царствующего монарха, отпрыск старинного царского рода. Власть над другими народами он получает путем наследования и брака, а также путем справедливого завоевания – ведь он расширяет границы Персии на римский лад, – защищая союзников Персии. Различие между Киrom и Гиероном, прошедшим курс воспитания у Симонида, сравнимо с различием между Вильгельмом III и Оливером Кромвелем. Беглое сопоставление истории Англии с историей некоторых других европейских стран с достаточной ясностью показывает, что это различие нельзя

считать малозначимым с точки зрения судьбы народов. Ксенофонт даже не пытается скрыть различие между лучшим из тиранов и царем, потому что он слишком хорошо умеет ценить очарование, присущее легитимности, более того, благословенные ее преимущества. Это понимание он запечатлел в своем согласии с максимой (которую только нужно правильно понимать и применять на деле), согласно которой справедливость тождественна законности.

Фегелин мог бы возразить, что определяющую роль играет не осознанная интенция Ксенофонта, высказывается она открыто или только подразумевается, но историческое значение его труда, которое предопределено не сознательным намерением автора, а исторической ситуацией. Однако противопоставляя историческое значение труда Ксенофонта его сознательному намерению, мы тем самым подразумеваем, что мы лучшие судьи ситуации, на фоне которой мыслил Ксенофонт, чем сам Ксенофонт. Но мы не можем быть лучшими судьями той ситуации, если мы не обладаем более ясным, чем у него, пониманием принципов, в свете которых исторические ситуации обнаруживают свое значение. После того, что довелось пережить нашему поколению, бремя доказательства должно, казалось бы, ложиться скорее на тех, кто утверждает, что мы продвинулись дальше, чем классические авторы, нежели на тех, кто это отрицает. И даже если бы было правдой, что мы способны понимать древних писателей лучше, чем понимали они себя сами, мы имели бы право на уверенность в нашем превосходстве только после того, как нам удалось бы понять их точно так, так понимали себя они. В противном случае мы рискуем принять ощущение нашего превосходства над нашим представлением о классических мыслителях за превосходство над самими классическими авторами.

Согласно Фегелину, только Макиавелли, в его противостоянии древним, принадлежит заслуга «теоретического оформления понятия власти в постконституционной ситуации»; этим достижением Макиавелли обязан влиянию библейской традиции. Он ссылается, в частности, на брошенное Макиавелли замечание о «вооруженных пророках» («Князь» VI). О труд-

ностях, с которыми сталкивается предположение Фегелина, свидетельствуют следующие два факта: он говорит, с одной стороны, об «апокалиптических [и, следовательно, глубоко неклассических] аспектах "вооруженного пророка" в "Князе"»; с другой же стороны, он утверждает, что роль прародителя идеи «вооруженного пророка» Макиавелли отдает, «наряду с Ромулом, Моисеем и Тезеем, именно и прежде всего ксенофонтовскому Киру». Это равнозначно признанию возможности того, что Макиавелли, конечно же, не догадывался о каких бы то ни было неклассических импликациях своего понятия «вооруженного пророка». Так, ничего неклассического нет ни в Ромуле, ни в Тезее, ни в ксенофоновом Кире. Действительно, Макиавелли добавляет к ним Моисея, однако, отдав дань вежливости библейской интерпретации этого типа, он говорит о Моисее уже совершенно так же, как говорил бы о нем любой политический философ классической поры: Моисей был одним из величайших законодателей, или основателей (*fondatori*, «Рассуждения» I 9), когда-либо живших. Читая вердикт Фегелина на сей счет, можно подумать, что Макиавелли, когда он говорит о «вооруженных пророках», делает ударение на слове «пророки», подчеркивая их отличие от правителей, пророками не бывших, как, например, Кир. Но у Макиавелли ударение приходится не на «пророков», но на слово «вооруженные». Он противопоставляет воинствующих пророков, к которым он причисляет, наряду с Моисеем, Кира, Ромула и Тезея, пророкам безоружным, вроде Савонаролы. Свой вывод он формулирует с замечательной прямоотой: «Все вооруженные пророки добиваются успеха, а невооруженные терпят крах». Трудно поверить, чтобы Макиавелли, выводя на бумаге эту фразу, погрузился во внезапную и полную забывчивость относительно знаменитейшего из всех невооруженных пророков. Вне всякого сомнения невозможно понять то, что Макиавелли говорит о «безоружных пророках», не приняв во внимание то, что сказано им о «безоружных небесах» и «женоподобном мире», вина за которые, если верить ему, лежит на христианстве («Рассуждения» II 2 и III 1). Традиция, продолжателем, но и радикальным преобразова-

телем которой выступает Макиавелли, – это не та традиция, которую, как полагает Фегелин, представляет, например, Иохим Флорский, но та самая, которую мы до сих пор с извняющим нас невежеством именуем аверроистской. Макиавелли заявляет, что Савонарола, этот безоружный пророк, был прав, говоря, что причиной гибели Италии были «наши грехи», «однако грехи наши были не то, что мы о них думали», то есть грехи религиозные, «но те грехи, о которых был мой рассказ», – грехи политические и военные («Князь» XII). В этом же русле Маймонид провозглашает, что причиной крушения иудейского царства стали «грехи наших отцов», а именно, идолопоклонство; однако оно произвело свое губительное действие совершенно естественным образом: оно привело к астрологии и таким образом склонило народ Израиля посвятить себя астрологии вместо того, чтобы практиковать военное дело и завоевание других стран. Но и помимо всего этого, Фегелин даже намеком не указывает, что общего вооруженные пророки могут иметь с «постконституционной ситуацией». Не может быть сомнений, что Ромул, Тезей и Моисей были «доконституционными» правителями. Фегелин обращается также к «исчерпывающему портрету князя-спасителя, написанному Макиавелли в “Жизни Каструччо Кастракани”», портрету, который, как он говорит, «немыслим без стандарта, заданного образцом “Жизнеописания Тимура”». Не только Фегелин не сумел доказать существование какой бы то ни было связи между «Жизнью Каструччо Кастракани» и «Жизнью Тимура», а также между «Жизнью Тимура» и библейской традицией, но, более того, «Каструччо» – быть может, самое впечатляющее свидетельство макиавеллиевского влечения к классической *virtù*,^{*} в отличие от библейской праведности и в противоположность ей. Каструччо, это идеализированного кондотьера, с такой убежденностью предпочитающего жизнь солдата жизни священника, сам Макиавелли сравнивает с Филиппом Македонским, а среди римлян – со Сципионом.

* «добродетель», – ит. (Прим. переводчика)

Ностальгия Макиавелли по классической *virtù* – это лишь обратная сторона его отрицания классической политической философии. Политическую философию древних он отрицает из-за ее ориентации на усовершенствование человеческой природы. Отвержение созерцательного идеала ведет к радикальной перемене в самом характере мудрости: макиавеллиевская мудрость не связана необходимым образом с умеренностью. Макиавелли отделяет мудрость от умеренности. Главная причина того, почему «Гиерон» все-таки настолько близок к «Князю», заключается в том, что в «Гиероне» Ксенофонт экспериментирует с тем типом мудрости, который достаточно близок к мудрости, разъединенной с умеренностью: как кажется, даже Симонид отличается неумеренным пристрастием к радостям стола. Нельзя будет сказать, в какой мере эпохальная перемена, совершенная Макиавелли, обязана непрямому влиянию библейской традиции, до тех пор, пока мы не сумеем вполне понять эту перемену саму по себе.

Особенный характер «Гиерона» не открывается беглому чтению. Он не откроется и при десятом прочтении, каким бы усердным оно ни было, если в процессе его не меняется ориентация читателя. Такой переориентации было намного легче достичь читателю восемнадцатого века, чем читателю нашего века, воспитанному на жестокой и сентиментальной литературе последних пяти поколений. Чтобы приспособить наши глаза к благородной сдержанности и спокойному величию классических писателей, нам требуется второе образование. Ксенофонт, если можно так выразиться, ограничился культивированием исключительно того типа классической манеры письма, который совершенно чужд современному читателю. Неудивительно, что сегодня им либо пренебрегают, либо не знают о нем. Неведомый античный критик, несомненно, человек необычайной пронизательности, назвал его самым застенчивым из всех. Те из современных читателей, кого счастливым образом отличает природное предпочтение в пользу Джейн Остен, а не Достоевского, имеют, помимо прочего, более легкий доступ к Ксенофону, чем это возможно для других; чтобы понять Ксенофонта, им

достаточно лишь соединить с их естественным предпочтением любовь к философии. Говоря словами Ксенофонта, «и благородно и справедливо, а также благочестиво и более приятно помнить о хорошем, нежели о плохом». В «Гиероне» Ксенофонт поставил опыт с удовольствием, проистекающим от памяти о плохом, с удовольствием, которое, по общему мнению, отмечено сомнительной моралью и благочестием.

Того, кто стремится сформировать свои вкусы или направление своего ума, изучая Ксенофонта, почти шокирует неожиданная встреча с более чем макиавеллиевской прямоотой, с какой Кожев говорит о таких ужасных вещах, как атеизм и тирания, с какой он принимает их как должное. По крайней мере однажды он заходит так далеко, что называет «непопулярными» некоторые меры, которые сам тиран Гиерон назвал преступными. Он без колебаний объявляет, что современные диктаторы – тираны, нисколько не принимая это за возражение против их правления. Благоговения же перед легитимностью он не знает вовсе. Однако нарастающее потрясение поглощается осознанием, а скорее вполне устойчивым знанием того, что Кожев входит в число очень немногих, кто умеет и любит мыслить. Он не принадлежит к множеству тех, кто сегодня стали беззаветными атеистами и более чем по-византийски льстивыми тиранолюбцами по той же самой причине, по какой, живи они в более древнюю эпоху, они были бы отвержены нелепейшим предрассудкам, как религиозным, так и относящимся к сфере закона. Одним словом, Кожев – философ, а не интеллектуал.

Сам будучи философом, он знает, что философ в принципе обладает способностью править в большей степени, чем другие люди, а значит, тиран, подобный Гиерону, будет смотреть на него как на опаснейшего соперника в достижении тиранической власти. Ни на один миг не придет ему в голову сравнить отношения между Гиероном и Симонидом с отношениями, например, между Стефаном Георге или Томасом Манном и Гитлером. В самом деле, не говоря уже о соображениях слишком очевидных, чтобы упоминать их, он не мог оставить без внимания тот очевидный факт, что даже пред-

мет, *hypothesis* «Гиерона» предполагает такого тирана, в котором можно по меньшей мере предположить наличие готовности следовать наставлениям. Он, в частности, и без наших напоминаний о VII Письме знает, что различие между философом, который является подданным тирана, и философом, который только наносит тирану визит, ничтожно постольку, поскольку дело касается страха тирана перед философами. Понимание сути вещей не позволяет ему удовлетвориться обыденным отъединением теории от практики. Ему слишком хорошо известно, что единственной серьезной гарантией возможности разумной практики всегда было и может быть в будущем только преодоление теорией могущественных препятствий для такой безупречной практики, которые берут начало в особом рода теоретических недоразумениях. Наконец, с беспредельным презрением он отбрасывает затаенную претензию текущей, точнее говоря, безоглядно стремящейся вперед мысли на то, что ей удалось решить проблемы, поднятые классическими мыслителями, – претензию, которая присутствует лишь подспудно, потому что текущая мысль не отдает себе отчета в существовании этих проблем.

Тем не менее, хотя и признавая и даже подчеркивая абсолютное превосходство классической мысли над мыслью нашего времени, Кожев не соглашается с классическим решением основных вопросов. В неограниченном техническом прогрессе и всеобщем просвещении он видит существенное условие для истинного удовлетворения того, что есть в человеке человеческого. Он не согласен с тем, что сегодняшняя социология есть неизбежный исход развития современной философии. С его точки зрения, современная наука об обществе представляет собой лишь неизбежный продукт неизбежного упадка той современной философии, которая не пожелала выслушать важнейший урок, данный ей Гегелем. Он рассматривает учение Гегеля как истинный синтез сократической и макиавеллиевской (или гоббсовской) политики, который как таковой превосходит составляющие его элементы. По сути дела он рассматривает учение Гегеля как в принципе окончательное учение.

Кожев направляет свою критику прежде всего против классического понятия тирании. Важный аспект этого понятия раскрывает Ксенофонт, заставляя Гиерона отвечать молчанием на описание хорошего тирана, которое дает Симонид. Как справедливо оценивает Кожев, молчание Гиерона означает, что он не будет пытаться применить советы Симонида на практике. В качестве хотя бы предварительной версии Кожев допускает, что виноват в этом Симонид, который не сообщил Гиерону, каким должен быть первый шаг, который тирану предстоит сделать на пути преобразования дурной тирании в тиранию хорошую. Но разве не было бы обязанностью Гиерона, если бы он только всерьез желал стать хорошим тираном, спросить Симонида об этом первом шаге? Как может Кожев знать, не ждал ли Симонид напрасно услышать тот самый вопрос? Или, быть может, сказанное Симонидом уже подразумевает ответ на этот вопрос. Однако такой защиты для Симонида недостаточно. Вопрос остается без ответа, потому что, как опять-таки справедливо замечает Кожев, попытка осуществить на деле симонидово видение хорошего тирана наталкивается на почти непреодолимые трудности. Единственный вопрос, который Гиерон поднимает по ходу рассуждений Симонида об усовершенствовании тирании, касается наемников. Ущербная тирания Гиерона опирается на поддержку со стороны наемников. Усовершенствование тирании потребовало бы переноса частичной передачи власти от наемников к гражданам. Попытайся тиран осуществить подобную перемену, и он тем самым обратил бы наемников в своих врагов, не получив взамен никакой уверенности в том, что при помощи такой уступки – или вообще какой бы то ни было уступки – ему удастся вернуть доверие граждан. Это привело бы к тому, что в конечном итоге ему пришлось бы оказаться между двух стульев. Симонид, похоже, не замечает такого положения вещей и тем самым обнаруживает слабое понимание положения, в котором находится Гиерон, либо отсутствие мудрости. Чтобы спасти репутацию Симонида, приходится, очевидно, предположить, что поэт сам не верил в жизне-

способность своей исправленной тирании, что он рассматривал хорошую тиранию как утопию, или, наконец, что он отвергал тиранию как безнадежно скверный режим. Однако, продолжает Кожев, разве не следует из этого предположения, что симонидова попытка научить Гиерона осталась тщетной? А мудрый человек не берется за тщетные дела.

Мы можем возразить, что того рода критика основана на непонимании ценности утопий. Утопия в строгом смысле слова описывает просто хороший социальный порядок. Как таковая она всего лишь выявляет то, что подспудно присутствует во всякой попытке социального усовершенствования. Не составит труда расширить узкое значение понятия «утопия» таким образом, чтобы можно было говорить об утопии наилучшей тирании. Как подчеркивает Кожев, при известных условиях устранение тирании может оказаться полностью снятым с повестки дня. Самое большее, на что в такой ситуации можно надеяться, – это на улучшение тирании, иными словами, на то, что тираническая власть будет отправляться наименее бесчеловечно и неразумно из всех возможных способов. Любая отдельно взятая реформа или усовершенствование, о какой только может помыслить здравомыслящий человек, если свести ее к ее принципу, может быть только частью целостной картины максимального улучшения, какое еще совместимо с продолжающимся существованием тирании; при этом само собой разумеется, что максимальное улучшение возможно только при наиболее благоприятных условиях. Максимальное улучшение тирании потребовало бы прежде всего передачи части власти от наемников к гражданам. Подобная передача не исключена полностью, но осуществление ее будет безопасным только в условиях, какие человек создать неспособен или же ни один разумный человек создавать не станет (например, крайняя опасность, равно угрожающая и наемникам, и гражданам, вроде опасности, что варвары могут завоевать Сиракузы, а всех граждан истребить мечом). Здравомыслящий человек, подобный Симониду, счел бы, что он заслуживает награды от своих соотечественников, уже если ему удалось убедить тирана действовать человечно и разумно хотя бы в небольшой

части его дел, может быть, даже в одном единственном случае, когда без его совета тиран продолжил бы творить свои бесчеловечные и неразумные дела. Ксенофонт приводит такой пример: участие Гиерона в Олимпийских и Пифийских играх. Если бы Гиерон последовал совету Симонида оставить это увлечение, он улучшил бы свои позиции в глазах поданных и вообще в мире в широком смысле слова, помимо того, он, хоть и косвенно, принес бы пользу своим подданным. Ксенофонт оставляет на усмотрение читателя возможность заменить данный конкретный пример любым другим, который читатель на основе своего собственного неповторимого опыта счел бы более удачным. Главный урок заключается в том, что мудрый человек, которому выпал случай иметь влияние на тирана, должен использовать свое влияние на благо своих сограждан. Кто-нибудь скажет, что вывод этот тривиален. Точнее было бы сказать, что он был тривиален в прежние времена, ибо сегодня малые действия вроде предпринятого Симонидом не принимаются всерьез по той причине, что мы привыкли ждать слишком многого. Но совсем не тривиальные вещи мы узнаем от Ксенофонта о том, как мудрый человек должен двигаться вперед в своем предприятии, одолеваемом трудностями и даже опасностями.

Кожев оспаривает наш тезис о том, что хорошая тирания есть утопия. В доказательство своего отрицания он называет даже конкретный пример: правление Салазара. Я никогда не был в Португалии, но исходя из всего, что мне доводилось слышать об этой стране, я склонен верить, что Кожев прав, за тем исключением, что я вовсе не уверен, что власть Салазара не должна скорее именоваться «постконституционной», чем тиранической. Но одна ласточка еще не делает весны, и мы никогда не отрицали того, что при очень благоприятных обстоятельствах хорошая тирания возможна. Однако Кожев настаивает, что Салазар – не исключение. Он полагает, что условия, благоприятствующие хорошей тирании, в избытке имеются и сегодня. Он утверждает, что все современные тираны – это хорошие тираны в ксенофоновом смысле. Он имеет в виду Сталина. В частности, он отмечает, что для тирании, усовершенст-

ванной в соответствии с советами Симонида, характерно стахановское соревнование. Однако правление Сталина могло бы удовлетворить стандартам Симонида лишь в том случае, если бы введение стахановского движения сопровождалось значительным снижением роли НКВД и использования «трудовых» лагерей. Решится ли Кожев утверждать, что Сталин мог бы отправиться в путешествие куда ему угодно за пределы железного занавеса осматривать достопримечательности, не имея повода чего-либо бояться? («Гиерон» 11.10 и 1.12). Хватит ли у Кожева смелости сказать, что все, кто живет внутри железного занавеса, – союзники Сталина, или что Сталин считает всех граждан советской России и других «народных демократий» своими товарищами? («Гиерон» 11.11 и 11.14).

Как бы то ни было, Кожев настоятельно утверждает, что современную тиранию, а может быть, и тиранию классическую, невозможно понять на основе ксенофоновых принципов, что классическая система отсчета должна быть радикально изменена путем привнесения нового элемента библейского происхождения. Он рассуждает следующим образом. Симонид полагает, что честь является высшей и единственной целью для тирана в частности и для высшего типа человека (Господина) в целом. Это свидетельствует о том, что поэту видна лишь половина всей правды. Вторую половину нам добавляет библейская мораль Рабов, или Рабочих. Действия людей, а значит, и действия тиранов, могут быть и часто бывают вызваны желанием удовольствия, проистекающего из успешного исполнения своей работы, своих замыслов, своих идеалов. Существует такая вещь, как преданность своему труду, своему делу – «сознательный» труд, в котором нет места даже мысли о почестях или славе. Но этот факт не должен заставить нас лицемерно принижать существенную роль стремления к почестям и престижу для формирования законченного образа человека. Жажда почестей, престижа, авторитета есть перводвигатель всей политической борьбы, в особенности той борьбы, которая ведет человека к тиранической власти. Честолюбивому государственному деятелю или потенциальному тирану никак не может быть поставлено в

вину, если он единственно ради собственного возвышения пытается изгнать действующего правителя или правителей, хотя бы даже он знал, что сам он пригоден для этого дела ничуть не более, чем они. Нет оснований осуждать такой род поведения, потому что жажда признания во всех случаях, которые могут иметь какие-то последствия, с необходимостью преобразуется в преданность ждущей исполнения работе, в преданность делу. Синтез морали господ с моралью рабов превосходит составляющие его элементы.

Симонид так же далек от того, чтобы принять мораль хозяев, как и от представления, будто честь есть высшая цель для человека наивысшего разряда. Переводя один из ключевых пассажей (последнее предложение в главе 7, параграфе 4 «Гиерона»), Кожев опускает ограничительное *dokei* («ни одно из человеческих удовольствий, как кажется, не лежит настолько близко к божественному, как радость, относящаяся к почестям»). Не обращает он внимания и на необходимый вывод из того факта, что Симонид объявляет жажду почестей главной страстью, которой движимы *andres* (которых Кожев называет господами) в отличие от *anthropoi* (которых он называет рабами). Дело в том, что, согласно Ксенофонту, а значит, и согласно его Симониду, *anêr* ни в коем случае не соответствует высшему типу человека. Высший человеческий тип – это мудрец. Гегельянцу не составит труда признать, что мудрец, коль скоро он в чем-то отличен от господина, должен иметь нечто общее с рабом. Именно такого взгляда, несомненно, держался Ксенофонт. По ходу изложения принципа господина, которое автор вложил в уста Симонида, поэт поневоле имплицитно признает факт единства человеческого рода, который эксплицитно отрицается в его формулировке. Единство же человеческого рода, как считается, легче прозреть рабу, чем хозяину. Мы не дадим Сократу адекватной характеристики, назвав его «господином». Ксенофонт противопоставляет его Исхомаху, который являет собой образец того, что понимается под словами *kalos te kagathos anêr*.^{*} Ввиду того, что

* «муж прекрасный и добрый», – греч. (Прим. переводчика)

знанием, наиболее подходящим типу, который воплощен в Исхомахе, является наука о земледелии, а Сократ земледельцем не был, Сократ не был и *kalos te kagathos anêr*. Как прямо заявляет Ликон, Сократ был *kalos te kagathos anthrôpos*** («Пир» 9.1; «Домострой» 6.8, 12). В этом контексте мы должны отметить, что в том пассаже «Гиерона», где затрагивается вопрос об аристократах, живущих под властью тирана (10.3), Симонид характерным образом опускает слово *andres*: *kaloï te kagathoi andres* не смогли бы вести счастливую жизнь под властью даже лучшего из тиранов (срв. «Гиерон» 9.6 и 5.1-2). Лаконичнее всего Ксенофонт обозначает свое видение вещей, не найдя мужеству места в двух своих перечнях сократовых добродетелей. В участии Сократа в военных действиях он усматривает признак не мужества, но справедливости («Меморabilia» IV 4.1).

Так как ни Ксенофонт, ни изображенный им Симонид отнюдь не думали, что почести суть высшее благо, так как они, иными словами, не принимали мораль хозяев, нет и явственной необходимости дополнять их учение неким элементом, заимствованным из морали рабов и рабочих. Согласно древним мыслителям, высшим благом является жизнь, посвященная мудрости или добродетели; почести же составляют не более чем весьма приятную, но вторичную и необязательную награду. То, что Кожев называет удовольствием от должного выполнения своей работы или от воплощения своих замыслов и идеалов, классические писатели называли удовольствием от добродетельной или благородной деятельности. Похоже, что классическая интерпретация вернее согласуется с фактами. Кожев напоминает нам об удовольствии, которое один предоставленный себе ребенок или одинокий художник может получать от удачного исполнения своих замыслов. Но так же легко можно представить себе одинокого взломщика сейфов, который получает удовольствие от должного исполнения своего намерения, причем без всякой мысли о пожираемой им внешней награде (богатство или восхищение его мастерством).

** «человек прекрасный и добрый», – греч. (Прим. переводчика)

На всех жизненных дорогах встречаются свои художники. Значение имеет, какого рода «работа» становится источником незаинтересованного удовольствия: преступна она или невинна, сводится она к простой игре или вполне серьезна, и так далее. Это наблюдение приводит нашу мысль к тому выводу, что работа высшего порядка, единственная работа, которая воистину человечна, – это благородная или добродетельная деятельность, добродетельный и благородный труд. Тот, кому по душе такой взгляд на вещи, мог бы сказать, что благородный труд есть осуществленный древними синтез, в котором мораль чуждого труду благородства сочетается с моралью безродного труда (срв. Платон, «Менон» 81 d3 сл.).

Симонид, таким образом, имеет право сказать, что жажда почестей есть высшее побуждение для людей, помогающих тиранической власти. Кожев, похоже, полагает, что человек может стремиться к тиранической власти главным образом потому, что его привлекают «объективные» задачи высшего порядка, задачи, исполнение которых требует тиранической власти; это побуждение должно радикально трансформировать его жажду почестей и признания. Классические мыслители отрицали такую возможность. Их смущало сходство между тираном, каким видит его Кожев, и взломщиком сейфов, которого ремесло это в большей степени привлекало бы своими захватывающими проблемами, чем ожиданием вознаграждения. Никто не может сделаться тираном и оставаться им, не опускаясь до того, чтобы совершать низменные поступки; следовательно, уважающий себя человек не станет помогать тиранической власти. Однако, мог бы возразить Кожев, этим еще не доказывается, что тиран руководствуется главным образом или даже исключительно желанием почестей и престижа. Побудительным мотивом для него может быть, к примеру, принявшее ложное направление желание облагодетельствовать своих соотечественников. Такая защита имела бы успех, если бы ошибки в подобных делах трудно было избежать. Но узнать, что тирания дурна, легко: еще детьми все мы научаемся тому, что нельзя подавать другим плохой пример, что не должно делать дурные дела в расчете

на благие последствия. Тиран, потенциальный или уже осуществившийся, не знает того, что известно любому ребенку, получившему сколько-нибудь достойное воспитание, ибо он ослеплен страстью. Какой страстью? Что он ослеплен желанием почестей и престижа, будет еще самым милосердным ответом.

Синтезы обладают чудотворной силой. Синтез классической и библейской морали, кто бы ни был его автором – Кожев или Гегель, – чудесным образом порождает удивительно растяжимую мораль из двух типов нравственности, каждый из которых предъявлял весьма строгие требования к самоограничению. Ни библейская, ни классическая мораль не поощряет нас, единственно ради нашего продвижения вверх и упрочения нашей славы, к попытке изгнать с занимаемого ими места людей, которые выполняют требуемую работу ничуть не хуже, чем могли бы ее выполнить мы (Срв. Аристотель, «Политика» 1271 a10-19). Ни библейская, ни классическая мораль не поощряет всякого государственного деятеля к тому, чтобы он старался распространить свое влияние по возможности на всех людей с целью достичь всеобщего признания. Представляется нелогичным, когда Кожев своими речами подстрекает других к действиям того рода, до каких сам он на деле никогда бы не опустился. Если бы он намеренно не отворачивался от того, что в глубине души он твердо знает, ему дано было бы увидеть, что для понимания нравственного и политического учения Гегеля нет нужды прибегать к чудесам. Гегель продолжает, а в каких-то отношениях и вводит в более радикальное русло, традицию Нового времени, которая эмансипировала страсти, а следовательно, и «состязание». У истоков этой традиции стоит Макиавелли; до совершенства она была доведена такими людьми, как Гоббс и Адам Смит. Она обрела существование в результате сознательного разрыва со строгими нравственными требованиями, выдвигаемыми, с одной стороны, Библией, а с другой – древней философией; эти требования были открыто отвергнуты именно как чересчур строгие. Нравственное и политическое учение Гегеля – в самом деле синтез: это синтез сократической и макиавеллиевской, или гоббсовской политики. Лучше, чем

кто-либо из живущих ныне, Кожев знает, что фундаментальное учение Гегеля об отношениях господина и раба основано на доктрине Гоббса о естественном состоянии. Если мы откажемся от гоббсовской доктрины естественного состояния *en pleine connaissance de cause** (как от нее и в самом деле следовало бы отказаться), фундаментальное учение Гегеля потеряет ту очевидность, которой оно, видимо, все еще обладает в глазах Кожева. Учение Гегеля несравненно изощреннее учения Гоббса, но оно представляет собой не менее искусственное сооружение. Обе доктрины конструируют человеческое общество, отправляясь от неверного допущения, что человек в качестве такового может быть помыслен как существо, лишенное сознания священных ограничений, или как существо, движимое единственно жадной признания.

Однако Кожева, по-видимому, выводит из себя то, что, как я опасаясь, он мог бы назвать нашими викторианскими или довикторианскими «пустяками». Он, вероятно, будет настаивать на том, что все предшествующее обсуждение вопроса не имеет значения, потому что оно основывалось на догматических допущениях. В самом деле, мы допускаем, что классическое понятие тирании выводится из адекватного анализа фундаментальных общественных явлений. Классические мыслители понимают тиранию как противоположность наилучшего политического режима; они полагают, что наилучшим режимом является правление лучших, или аристократия. Однако, настаивает Кожев, аристократия есть власть меньшинства над большинством граждан или взрослого населения данной территории, власть, при необходимости готовая прибегнуть к силе и террору. Не вернее ли в таком случае признать, что аристократия есть форма тирании? Но ведь Кожев, как кажется, думает, что сила и террор необходимы при любом режиме, хотя он вовсе не считает, что все режимы суть режимы в равной степени хорошие и плохие, а значит, тиранические. Если я понял его правильно, его удовлетворяет формула, в которой «всеобщее и гомогенное государство»

* «с полным знанием дела», – фр. (Прим. переводчика)

есть попросту наилучший социальный порядок. Чтобы нас не сбивала с толку чисто словесная трудность, я изложу его взгляд следующим образом: всеобщее гомогенное государство – это единственное государство, которое по существу своему справедливо; если говорить отдельно об аристократии классических мыслителей, она по существу своему несправедлива.

Чтобы правильно понять классическую постановку вопроса, давайте предположим, что мудрецы не стремятся к власти. Весьма маловероятно, чтобы люди немудрые могли принудить мудрецов властвовать над собой. Дело в том, что мудрецы не смогут править как мудрецы, если они не располагают абсолютной властью или если они хоть в чем-то ответственны перед немудрыми. Самая бурная ссора, вспыхнувшая среди немудрых, не заставит их передать все рычаги управления мудрецам, чьим первым шагом, возможно, станет изгнание из города всех, кто старше десяти лет (Платон, «Государство» 540d - 541a). Следовательно, порядок, выступающий в облике абсолютной власти мудрецов, в действительности будет абсолютной властью людей, лишенных мудрости. Но в этом случае всеобщее государство, видимо, невозможно. Всеобщее государство требует всеобщего согласия относительно своих основ, а такое согласие возможно только на основе истинного знания или мудрости. Согласие, основанное на совпадении мнений, никогда не сможет стать всеобщим согласием. Всякая вера, претендующая на универсальность, то есть на принятие всеми, с необходимостью порождает противоположное верование, заявляющее ту же самую претензию. Распространение среди немудрых истинного знания, достигнутого мудрецами, будет бесполезно, ибо в процессе распространения, а точнее, размывания, знание неизбежно превращается в мнение, предубеждение, пустой предрассудок. Соответственно, наивысшим достижением в направлении всеобщности, какого можно было бы ожидать, будет абсолютная власть немудрых людей, правящих примерно половиной земного шара, в то время как другая половина находится под властью других немудрых людей. Отнюдь не очевидно, что уничтожение всех независимых государств за исключением двух будет

благом. В то же время очевидно, что абсолютная власть неразумных менее желательна, чем ограниченная их власть: немудрые должны править, подчиняясь закону. Помимо того, гораздо вероятнее, что в ситуации, благоприятствующей радикальным переменам, масса граждан в виде исключения последует совету мудреца или отца-основателя и примет свод законов, им разработанный, нежели когда-либо они вдруг согласятся подчиниться постоянной и абсолютной власти сменяющих друг друга мудрецов. Однако законы необходимо применять, и они нуждаются в толковании. Поэтому все полномочия в рамках закона следует отдавать людям, которые, благодаря хорошему воспитанию, способны «дополнять» законы («Меморабилии» IV 6.12) и давать им беспристрастное толкование. «Конституционные» полномочия должно вручать справедливым мужам (*epieikeis*), то есть аристократам – предпочтительнее всего городскому патрициату, доходы которого зависят от возделывания земельных владений. Нельзя отрицать, что от случая – от случайности рождения – хотя бы отчасти зависит, принадлежит или нет конкретный индивидуум к классу аристократов, и была ли у него возможность получить надлежащее воспитание. Но в тех условиях, когда общество не имеет, с одной стороны, абсолютной власти мудрых, а с другой – той степени изобилия, какая возможна только на основе неограниченного технического прогресса со всеми сопровождающими его ужасными опасностями, очевидной и прямой альтернативой любой аристократии – открытой или тайной, – будет перманентная революция, то есть постоянный хаос, при котором жизнь станет не только скудной и краткой, но в равной мере и звероподобной. Не составит труда показать, что классические доводы не так легко списать со счетов, как принято считать ныне, и что либеральная, или конституционная, демократия в большей мере согласуется с требованиями древних мыслителей, чем любая из жизнеспособных альтернатив, которые может предложить наше время. В конечном итоге, однако, мы обнаружим, что классические доводы черпают силу в допущении, согласно которому мудрецы не желают властвовать.

При обсуждении основополагающего вопроса об отношении мудрости к власти и тирании Кожев отправляется от констатации того, что, по крайней мере вплоть до наших дней, еще не было мудрецов, но в лучшем случае только люди, стремившиеся к мудрости, то есть философы. Так как философ – это человек, посвящающий всю свою жизнь поиску мудрости, у него нет времени для политической деятельности любого рода: философ в принципе не может желать власти. Единственное его требование к политикам – чтобы они оставили его в покое. В оправдание своего требования он честно заявляет, что его поиск имеет чисто теоретический характер и никоим образом не пересекается с заботами государственных людей. Это простое решение на первый взгляд представляется строгим следствием из определения философа. Но уже непродолжительное размышление показывает, что оно страдает роковым для него недостатком. Философ не может жить совершенно уединенной жизнью, потому что обоснованная «субъективная уверенность» и «субъективная уверенность» лунатика неотличимы одна от другой. Истинная уверенность должна быть «интерсубъективной». Классические мыслители полностью осознавали существенный характер слабости индивидуального ума. Вот почему их учение о философской жизни представляет собой учение о дружбе: философ как философ нуждается в друзьях. Чтобы быть полезными философу в его философствовании, друзья должны быть людьми сведущими: они сами должны быть действительными или потенциальными философами, то есть членами естественной «элиты». Дружба предполагает некую меру сознательного согласия. Предметы, относительно которых друзья-философы должны соглашаться, не могут быть известными или очевидными истинами, ибо философия не есть мудрость, но стремление к мудрости. Значит, предметы, относительно которых друзья-философы соглашаются, – это мнения и предубеждения. Но мнения и предубеждения с необходимостью разнообразны. Следовательно, должны быть и разнообразные группы философских друзей: философия, в отличие от мудрости, необходимо является в форме философских школ или

сект. В таком случае дружба, как понимали ее классические писатели, не дает решения проблемы «субъективной уверенности». Дружба неизбежным образом ведет или даже полностью сводится к культивации и увековечению общих предубеждений группой тесно связанных друг с другом родственных душ. Следовательно, она несовместима с идеей философии. Философ должен оставить тесный заколдованный круг «посвященных», если он хочет остаться философом. Он должен выйти на рыночную площадь; его конфликт с политиками неизбежен. А этот конфликт уже сам по себе, не говоря уже о его причине и последствиях, есть политическое действие.

Вся история философии свидетельствует, что опасность, красноречиво описанная Кожевом, неизбежна. В равной мере он прав, когда говорит, что опасность нельзя устранить, покинув секту ради того, что он рассматривает как современную ее замену, – ради «Республики письмен». Республика письмен в самом деле не ограничена узостью секты: она обнимает носителей всех философских убеждений. Но именно по этой причине в первой же статье конституции Республики письмен оговаривается, что ни одно из философских убеждений не должно приниматься чересчур всерьез, или что всякое философское убеждение заслуживает столь же почтительного отношения, как и любое другое. Идеология Республики письмен – релятивизм. Если же она пытается уклониться от этой западни, она становится эклектичной. Некая зыбкая средняя линия, которую, возможно, едва выносят даже беспечнейшие из адептов различных направлений, да и то находясь в самом дремотном расположении духа, проведена там в качестве Истины, или Здравого Смысла; существенные и неодолимые конфликты изгоняются прочь как всего лишь «семантические». Если секта страдает от узости из-за того, что ее страстно волнуют истинные вопросы, Республика письмен всеохватна, потому что она безразлична к истинным вопросам: согласие она предпочитает как истине, так и поиску истины. Если нам предстоит выбирать между сектой и Республикой письмен, мы должны сделать выбор в пользу секты. Не будет выходом, и если мы оставим секту ради партии, точнее – ибо партия, не

являющаяся массовой, скорее выглядит чем-то вроде секты, – ради массовой партии. Дело в том, что массовая партия есть не что иное как секта с непомерно длинным хвостом. «Субъективная уверенность» членов секты, особенно слабейших из братьев, способна возрастать, когда догматы секты повторяют миллионы попугаев вместо нескольких дюжин человеческих существ, однако очевидно, что претензии этих догматов на «объективную истину» тем самым нисколько не приобретают веса. Как бы ни были нам отвратительны высокомерное молчание или шепот секты, еще отвратительнее дикарский шум громкоговорителей массовой партии. Значит, проблема, поставленная Кожевом, не решается устранением различия между теми, кто способен и желает думать, и теми, кто этих качеств лишен. Если мы должны сделать выбор между сектой и партией, нам придется выбрать секту.

Но обязаны ли мы выбирать секту? Решающая посылка доводов Кожева заключается в том, что философия «с необходимостью предполагает “субъективные уверенности”, которые не являются “объективными истинами”, которые, иными словами, суть предрассудки». Однако философия в исходном значении слова есть не что иное как знание своего незнания. «Субъективная уверенность» в своем незнании совпадает с «объективной истиной» этой достоверности. Но никто не может знать, что он не знает, если он не знает, что именно он не знает. Слова о бессилии как догматизма, так и скептицизма, произнесенные Паскалем из враждебных философии намерений, дают нам единственное возможное оправдание философии, которая по существу своему не бывает ни догматической, ни скептической, ни – в еще меньшей степени – орудием принятия решений; она может быть только философией исследования (или скепсисом в первоначальном значении слова). Как таковая философия есть не что иное как подлинное осознание проблем, точнее, проблем основополагающих и всеобщих. Об этих проблемах невозможно думать, не склоняясь к тому или иному решению, к одному из весьма немногих типичных решений. Но до тех пор, пока мы не обладаем мудростью, а только ищем

ее, очевидность всей совокупности решений будет неизбежно уступать очевидности проблем. Это значит, что философ перестает быть философом в тот момент, когда его «субъективная уверенность» в решении делается сильнее, чем осознание проблематичности данного решения. В этот миг и рождается сектант. Опасность поддаться притягательной силе решений составляет существенную черту философии, которая, не будучи подвержена этой опасности, выродилась бы в игру с проблемами. Но философ вовсе не обязательно уступает перед такой опасностью, как показывает пример Сократа, который никогда не принадлежал ни к одной из сект и не стал основателем новой. И даже если философские друзья вынуждены быть членами или основателями той или иной секты, они не должны быть непременно членами одной и той же секты: *Amicus Plato*.^{*}

В этой точке, как кажется, мы впадаем в противоречие с самими собой. Действительно, если Сократ служит воплощением философской жизни *par excellence*, философ никак не может удовлетвориться группой философских друзей и должен отправиться на базарную площадь, где, как все знают, Сократ проводил большую часть своего времени. Однако тот же самый Сократ намекал на отсутствие существенной разницы между городом и семьей, что создает выгодные условия для защиты тезиса Фридриха Менца, *Socrates nec officiosus maritus nec laudandus paterfamilias*^{*} (Лейпциг 1716): Ксенофонт заходит так далеко, что даже не упоминает мужа Ксантиппы среди женатых мужчин («Пир», в конце).

Возникшая трудность может обсуждаться здесь только в контексте ограниченной экзегетической проблемы. Ксенофонт указывает в «Гиероне», что побудительным мотивом

^{*} «Платон – друг...» (лат.) – начальные слова пословицы (в полном виде *Amicus Plato, sed magis amica veritas*: Платон – друг, но истина дороже [букв. «но истина – больший друг»]), которая представляет собой, возможно, парафраз слов самого Платона (о Сократе) в диалоге «Федон». (Прим. переводчика)

^{*} «Сократ – и муж не заботливый, и как отец семейства не заслуживает похвалы», – лат. (Прим. переводчика)

философской жизни является желание уважения и восхищения со стороны небольшого меньшинства, а в конечном итоге – стремление к «самовосхищению», в то время как в политической жизни побуждение состоит в стремлении к любви, иначе говоря, в желании быть любимым людьми независимо от их качеств. Кожев полностью отвергает этот взгляд. Он придерживается мнения, что философ и правитель, или тиран, в равной степени побуждаемы стремлением к удовлетворению, а именно к признанию (почестям) и, в конечном итоге, к признанию всеобщему; ни для того, ни для другого движущим мотивом не служит потребность в любви. Человека любят за то, что он есть, и вне зависимости от того, что он делает. Поэтому место любви – в семье, а не в публичных сферах политики и философии. Особенно неудачной Кожев считает попытку Ксенофонта установить связь между «тираническим» вожделием и половым вожделием. В равной мере неприемлемо для него предположение, согласно которому тираном движет жажда признания со стороны других, тогда как философ озабочен исключительно «самовосхищением»; как таковой самоудовлетворенный философ неотличим от самоудовлетворенного безумца. Значит, философа с необходимостью будет заботить признание и восхищение со стороны других, и он не может не испытывать удовольствия, добившись желанного. Практически невозможно сказать, что служит для философа первичным мотивом – жажда поклонения или жажда удовольствий, вытекающих из понимания. Само это разграничение с практической точки зрения ничтожно, если только мы не готовы бездоказательно принять на веру существование всезнающего Бога, который требует от человека чистого сердца.

Никто не станет спорить с тем, что мысли по поводу побудительных мотивов двух жизненных путей, которые Ксенофонт оставил в тексте «Гиерона», отличаются неполнотой. Как вообще мог человек, находящийся в здравом уме, проглядеть ту роль, которую в политической жизни играет честолюбие? Как мог друг Сократа оставить без внимания роль, которую в философской жизни играет любовь? Одна речь

Симонида о почестях, не говоря уже о прочих сочинениях Ксенофонта, с избытком подтверждает, что содержащиеся в «Гиероне» указания на движущие мотивы двух жизненных путей умышленно неполны. Они неполны, потому что отправным пунктом для них служит полное пренебрежение всем, кроме того, что следовало бы назвать самым основополагающим различием между философом и правителем. Чтобы понять это различие, необходимо начать с желания, которое объединяет философа и правителя, да и вообще всех людей. Все люди желают «удовлетворения». Но удовлетворение нельзя отождествить с признанием или даже всеобщим признанием. Классические мыслители отождествляли удовлетворение со счастьем. Различие между философом и политиком, в таком случае, сводится к различию по отношению к счастью. Доминирующей страстью философа является стремление к истине, то есть к знанию вечного порядка, или вечной причины либо причин всего сущего. Когда он обращает взор вверх в поисках вечного порядка, все человеческие дела и человеческие заботы со всей ясностью открываются ему как ничтожные и эфемерные, а ведь никто не может найти счастье в том, что, как он знает, ничтожно и недолговечно. В отношении всех человеческих дел, более того, в отношении человека вообще, он испытывает то же, что муж, наделенный высоким честолюбием, испытывает по поводу низменных и узких целей и дешевого счастья людей обычной повадки. Философ, человек наиболее широких взглядов, – единственный, о ком с полной справедливостью можно сказать, что ему присуща *megaloprepeia* (слово, переводимое обычно как «великолепие») (Платон, «Государство» 486а). Равным образом, как указывает Ксенофонт, философ – это единственный человек, который по-настоящему честолюбив. Занятый по преимуществу вечными сущностями, или «идеями», а значит, также и «идеями» человека, он так мало озабочен, как только возможно, отдельными и подверженными смерти человеческими существами и, следовательно, собственной своей «индивидуальностью», или телом, равно как и всей совокупностью отдельных человеческих существ и их «исторической» верени-

цей. Дорогу к рынку он знает так плохо, как только возможно, не говоря уже о самой рыночной площади, и почти так же мало знает он о том, кто его ближайший сосед – человек или какое-то другое животное (Платон, «Теэтет» 173c8-d1, 174b1-6). Политик должен совершенно отвергнуть такой путь. Он не смеет терпеть столь радикального осуждения человека и всех человеческих дел (Платон, «Законы» 804b5-c1). Он не мог бы всем сердцем и безоговорочно отдаться своему труду, если бы он не придавал человеку и человеческим делам абсолютной значимости. Он обязан «заботиться» о человеческих существах как таковых. По существу своему он привязан к людям. Эта привязанность лежит в основе его желания править людьми, в основе его честолюбия. Однако править людьми означает служить им. Безусловно, такая привязанность к каким-либо существам, которая заставляет служить им, с полным правом может назваться любовью к ним. Привязанность к существам человеческим не есть исключительное свойство правителя; она свойственна всем людям просто как людям. Различие между политиком и частным человеком состоит в том, что у первого из них привязанность ослабляет все личные побуждения; политический человек пожирается любовным желанием, направленным не на то или иное отдельное лицо либо на немногих, но на великое множество людей, на *demoi* (Платон, «Горгий» 481d1-5, 513d7-8; «Государство» 573e6-7, 574e2, 575a1-2), а в принципе и на все человечество. Но любовное желание требует взаимности: политик жаждет любви от всех своих подданных. Неотъемлемая черта политика – забота о том, чтобы добиться любви со стороны всех людей независимо от их качеств.

Кожеву не составит труда согласиться с тем, что характерной чертой, отличающей человека семейного, надо признать «любовь», а чертой правителя – «честь». Но если, как мы уже убедились, отношение философа к правителю можно сравнить с отношением правителя к семейному человеку, не встретит затруднений и попытка охарактеризовать правителя, в его отличии от философа, при помощи понятия «любви», а философа при помощи понятия «чести». Более того, до

наступления универсального государства правитель беспокоится о своих подданных и заботится о них, в отличие от подданных других правителей, точно так же как мать тревожится и заботится о собственных детях в отличие от детей прочих матерей; и вообще говоря, под «любовью» часто понимают заботу и попечение о чем-то своем. Философ, с другой стороны, озабочен тем, что никогда не сможет стать его личной и исключительной собственностью. В таком случае мы не можем принять учение Кожева о любви. По его словам, мы любим кого-нибудь, «потому что он *есть*, и вне зависимости от того, что он *делает*.» Он приводит в пример мать, любящую своего сына, несмотря на все его недостатки. Но повторим еще раз: мать любит сына не потому, что он есть, но потому, что он ее сын, потому что он обладает качеством быть для нее своим. (Срв. Платон, «Государство» 330c3-6).

Но если философ радикально отстранен от человеческих существ как таковых, почему он делится своим знанием и своими сомнениями с другими? Почему тот самый Сократ, который говорил, что философ даже не знает дорогу к рынку, почти постоянно торчит на рыночной площади? Почему тот самый Сократ, который говорил, что философ едва знает, человек ли его сосед, так хорошо осведомлен о стольких тривиальных деталях, касающихся его соседей? Значит, радикальная отрешенность философа от людей все же должна быть совместима с некоей привязанностью к людям. Пытаясь преодолеть человеческое (ибо мудрость божественна), пытаясь сделать так, чтобы единственной его заботой стало умирать и быть мертвым для всех человеческих дел, философ обречен жить как человеческое существо, которое как таковое неспособно быть мертвым для человеческих забот, хотя бы душа его в этих попечениях и не участвовала. Философ не сможет посвятить жизнь своему труду, если другие люди не примут на себя заботу о нуждах его тела. Философия возможна только в обществе, которому известно «разделение труда». Философ нуждается в услугах других людей и должен платить за них услугами со своей стороны, если он не желает, чтобы его бранили как вора и мошенника. Но человеческая потребность

в услугах других людей основана на том факте, что человек по природе своей есть существо общественное, что отдельный человек не самодостаточен. Следовательно, существует естественная привязанность человека к человеку, которая первична по отношению к любому подсчету взаимной выгоды. В случае философа естественная привязанность к человеческим существам ослаблена его привязанностью к существам вечным. С другой стороны, философ неуязвим для самого обычного и самого мощного разрушителя естественной привязанности человека к человеку – желания иметь больше, чем уже имеешь, и, в частности, иметь больше, чем имеют другие, ибо он наделен самодостаточностью в наивысшей возможной для человека мере. Поэтому философ никому не станет вредить. Хотя он и не может не тянуться к своей семье и своему городу сильнее, чем к чужакам, он свободен от заблуждений, вскормленных коллективным эгоизмом; его благосклонная гуманность распространяется на всех людей, с которыми ему приходится столкнуться. («Меморабилии» I 2.60-61; 6.10; IV 8.11.) Ввиду того, что он вполне осознает пределы, поставленные всякому человеческому действию и замыслу (ибо все, что возникло, должно вновь погибнуть), он не ожидает спасения или удовлетворения от установления наилучшего, без дальнейших уточнений, общественного порядка. Следовательно, он не примет участия в революционной и подрывной деятельности. Однако он попытается помочь своим ближним, смягчая, насколько это в его силах, зло, неотделимое от человеческого существования. (Платон, «Теэтет» 176a5-b1; VII Письмо 331c7-d5; Аристотель, «Политика» 1301a39-b2.) В частности, он будет давать советы своему городу или другим правителям. Так как все советы этого рода предполагают предварительные всесторонние размышления, которые как таковые и составляют занятие философа, сначала ему придется стать философом политическим. После этих приготовлений он будет поступать, как Симонид, когда тот беседовал с Гиероном, или как Сократ в своих беседах с Алкивиадом, Критием, Хармидом, Критобулом, младшим Периклом и другими.

Привязанность к людям как таковым не есть исключительная привилегия философа. Как философа, его притягивает особенный тип человеческих существ, а именно состоявшиеся и потенциальные философы, его друзья. Его привязанность к друзьям глубже, чем привязанность к другим людям, даже самым близким и дорогим, как с почти скандальной откровенностью в диалоге «Федон» показывает Платон. Привязанность философа к друзьям в первую очередь объясняется необходимостью, возникающей вследствие недостаточности «субъективной уверенности». Однако, как мы видим, Сократ нередко пускался и в разговоры, которые ни в коей мере не могли быть ему полезны. Значение этого мы постараемся объяснить популярным и потому неортодоксальным способом. Попытка философа постичь вечный порядок неизбежно представляет собой восхождение от подверженных гибели вещей, которые служат лишь отражением вечного порядка. Из всех бранных вещей, известных нам, более всего способны отражать этот порядок, более всего родственны ему души людей. Но человеческие души отражают вечный порядок в неодинаковой степени. Душа, пребывающая в должном устройении и потому здоровая, отражает его в большей мере, чем хаотическая и нездоровая душа. Философ, которому по определению дано было воочию видеть отблеск вечного порядка, наделен особой чуткостью к различиям между людскими душами. Прежде всего, только он знает, что такое здоровая, или благоустроенная, душа. А во-вторых, именно потому, что ему довелось краем глаза увидеть вечный порядок, даже помимо своей воли он испытывает сильное удовольствие при виде здоровой и благоустроенной души и сильную боль при виде души болезненной и хаотической, независимо от собственных нужд и выгод. Поэтому он невольно влечется к людям, обладающим благоустроенными душами: он жаждет все время «быть вместе» с такими людьми. Он восхищается такими людьми не ради каких бы то ни было услуг, которые те могли бы ему оказать, но просто потому, что они суть то, что они суть. С другой стороны, его не могут не отталкивать души неустроенные. Он избегает людей

с неустроенными душами настолько, насколько это в его силах, хотя, конечно, старается не оскорбить их. Наконец, и это особенно важно, он в высшей степени чувствителен к тому, какие надежды подают души молодых людей, – обещают они благое или дурное устройство, счастье или невзгоды? А значит, он не может не желать, без всякой оглядки на собственные нужды или вероятную пользу, чтобы те из юношей, чьи души от природы к тому предрасположены, приобретали душевное благоустройство. Но должное устройство души – это философствование. Следовательно, философ испытывает настоятельную потребность в воспитании потенциальных философов попросту потому, что он не может не любить благоустроенные души.

Но не вышло ли так, что мы потихоньку подменили философа – мудрецом? Разве философ, о котором мы сейчас говорили, не обладает знанием о множестве наиважнейших вещей? Философия, будучи знанием нашего незнания относительно важнейших предметов, невозможна без некоторого знания относительно этих предметов. В тот момент, когда к нам приходит осознание нашего неведения относительно важнейших вещей, мы осознаем и то, что самая важная из всех вещей для нас, единственная вещь, которая по настоящему нужна нам, – это поиск знания о важнейших предметах, или философия. Иначе говоря, мы осознаем, что только путем философствования человеческая душа может приобрести благоустройство. Мы знаем, как уродлива и безобразна душа хвастуна; но ведь всякий, кто думает, что он что-то знает, когда в действительности это не так, является хвастуном. И тем не менее, наблюдения подобного рода не доказывают еще верности того, к примеру, предположения, что должным образом устроенная душа более родственна вечному порядку, вечной причине или причинам всего сущего, чем душа хаотическая. Нет нужды непременно держаться этого предположения, чтобы быть философом, – об этом свидетельствуют примеры Демокрита и других досократиков, не говоря уже о мыслителях Нового времени. Но если мы отвергаем данное предположение, нам, по-видимому, придется

объяснять желание философа делиться с другими своими мыслями его потребностью восполнить недостаток «субъективной уверенности», либо жаждой признания, либо человеческой добротой. Мы оставляем открытым вопрос, можно ли таким образом объяснить, не прибегая к сконструированным *ad hoc* гипотезам, непосредственное удовольствие, переживаемое философом при виде благоустроенной души, или непосредственное удовольствие, которое мы испытываем, угадывая признаки человеческого благородства.

Нам, может быть, удалось объяснить, почему философ – не вопреки, но именно благодаря своему радикальному разрыву с людьми как таковыми, – испытывает настоящее побуждение воспитывать людей определенного рода. Но разве нельзя то же самое с равной степенью справедливости сказать о тиране и вообще о правителе? Может ли не пронизывать точно так же и правителя предчувствие того, что все человеческие начинания в конечном итоге оказываются тщетны? Нельзя отрицать, что отчужденность от людей, иначе говоря, то, что обычно понимают под философским отношением ко всем вещам, подвластным изменению, не является заповедной территорией философа. Однако отрешенность от человеческих забот, не получающая постоянного подкрепления в истинной привязанности к вечным предметам, то есть в философствовании, обречена на увядание и вырождение в безжизненную узость. Правитель также пытается воспитывать людей; им также движет некоторого рода любовь. Свои воззрения на любовь правителя Ксенофонт обозначил в «Воспитании Кира», книге, которая, по крайней мере на первый взгляд, есть не что иное как описание величайшего из правителей. Ксенофонтов Кир – натура холодная и неэротичная. Это значит, что истинный, сократический *eros* не служит правителю побудительным мотивом, ибо он не знает, что представляет собой должным образом устроенная душа. Правителю известна политическая добродетель, и ничто не препятствует его влечению к ней, однако политическая добродетель, добродетель нефилософа, – это лишь калекка, добродетель увечная, способная возбудить только тень истинной

любви и подражание ей. Правителем, по сути дела, владеет любовь, основанная на нужде в обыденном понимании этого слова, или наемная любовь: ведь «все люди от природы верят, что любят они то, что, по их мнению, приносит им пользу» («Домострой» 20.29). Выражаясь языком Кожева, правителя заботят люди, потому что он озабочен признанием с их стороны. Этим, между прочим, объясняется, почему разбросанные по тексту «Гиерона» высказывания о любви отличаются такой поразительной неполнотой: цели, к которым автор стремится в своем сочинении, требуют демонстрации равнодушия к ненаемной любви, так же как они требуют рассмотрения мудрости в рамках привычной для нее двусмысленности.

В таком случае мы не можем согласиться с утверждением Кожева о том, что воспитательная тенденция в деятельности правителя имеет тот же характер и помещена в те же границы, что и у философа. Правитель по самому своему существу есть правитель для всех своих подданных; следовательно, на всех подданных должны быть направлены и его воспитательные усилия. Коль скоро всякая воспитательная попытка представляет собой определенного рода беседу, положение правителя вынуждает его вступать в беседу с каждым подданным. Сократа, однако же, ничто не заставляло беседовать с кем бы то ни было кроме тех, с кем ему это было угодно. Если правитель озабочен всеобщим признанием, ему придется позаботиться и о всеохватном, по возможности, расширении класса компетентных судей его достоинств. Но Кожев, по-видимому, не верит, что все люди способны сделаться компетентными судьями в политических вопросах. Он ограничивается лишь утверждением, что обладатели философской компетенции числом не уступают носителям компетенции политической. Однако, вопреки тому, что он, как кажется, отстаивает в тексте своего эссе (в отличие от сказанного им же в примечании 5), намного больше людей способны судить компетентно о величии политика, чем о величии философа. Дело обстоит именно так, и не просто потому, что для грамотного суждения о достижениях в философии необходимо несравненно большее интеллектуальное усилие, чем для суждения о поли-

тических достижениях. Причина скорее в том, что философия требует свободы от самого могущественного из естественных соблазнов, вся сила воздействия которого нисколько не препятствует способности судить компетентно о политических вопросах – по крайней мере в том смысле, в каком свойственно понимать, политическую компетентность правителям, – свободы от соблазна, который заключается в неразборчивой привязанности к человеческим делам как таковым. Поэтому когда философ обращает свою речь к незначительному меньшинству, его поступком руководит вовсе не априорное суждение. Он лишь подчиняется неизменному опыту всех времен и народов и, без сомнения, опыту самого Кожева. Сколько ни старайся прогнать природу вилами, она всегда находит дорогу назад. Ничто не заставит философа стремиться ко всеобщему признанию – ни необходимость восполнить нехватку «субъективной уверенности», ни честолюбие. Одни только друзья его могут восполнить эту нехватку, но никакие недостатки его друзей не удастся поправить, прибегнув к помощи людей совершенно некомпетентных. Что же касается честолюбия, от него философ свободен уже потому, что он философ.

Если верить Кожеву, то мы, говоря, что философ как таковой свободен от честолюбия и жажды признания, исходим из безосновательного допущения. Однако философ постольку, поскольку он остается философом, не имеет иного попечения, кроме мудрости: он стремится к ней сам; он старается заронить ее искру и возвращать любовь к ней в душах тех, кто от природы наделен к ней способностью. Нам не нужно заглядывать в чужие сердца, чтобы знать, что философ, в той мере, в какой по слабости плоти своей он начинает заботиться о признании со стороны других, перестает быть философом. Согласно взыскательному взгляду классических писателей, он превращается в софиста. Забота о признании другими людьми прекрасно согласуется, а по сути дела и необходима с точки зрения самой главной, существенной заботы правителя, который всегда является правителем над другими. В то же время забота о признании со стороны других не свя-

зана необходимым образом с поиском вечного порядка. Следовательно, забота о признании неизбежно отвлекает от целеустремленности, столь характерной для философа. Она лишает его ясного видения цели. Этот факт не находится в противоречии с другим фактом, а именно, что высокое честолюбие часто является признаком, по которому можно распознать потенциального философа. Однако в той мере, в какой этому обостренному честолюбию не удастся преобразиться в нераздельную преданность поиску мудрости и радостям, сопровождающим этот поиск, ровно настолько он не сумеет стать настоящим философом. Одно из сопутствующих поиску мудрости удовольствий проистекает из осознания своего продвижения вперед на этом пути. Ксенофонт говорит даже о восхищении философа самим собою. Это восхищение, или удовлетворенность, самим собою не нуждается для своего оправдания в том, чтобы ее подтверждало восхищение других людей. Когда философ в своих попытках восполнить недостаток «субъективной уверенности» вступает в разговор с другими и из раза в раз отмечает, что его собеседники, как им приходится признавать и самим, либо впадают в противоречие, либо оказываются неспособны дать хоть какое-то обоснование своим спорным суждениям, будет только справедливо, если он усмотрит в этом подтверждение своей самооценки, и при этом совершенно необязательно, чтобы нашлась хоть одна душа, восхищающаяся им (Срв. Платон, «Апология Сократа» 21d1-3). В этом отношении восхищение философа самим собой сродни «спокойной совести», которая сама по себе не нуждается в подтверждении со стороны других.

Стремление к мудрости неотделимо от особых удовольствий, равно как и поиск этих удовольствий неотделим от стремления к мудрости. Здесь, как кажется, открывается возможность объяснить стремление к мудрости в терминах поиска удовольствий. Что это и в самом деле возможно, утверждают все гедонисты. В «Гиероне» Ксенофонту (точнее, выведенному им Симониду) приходится строить свое рассуждение, отправляясь от гедонистического тезиса. Поэтому весь ход мыслей в его сочинении поставлен в зависимость от под-

спудно присутствующего в нем вопроса: может ли философская жизнь быть понята в гедонистических терминах? Подразумеваемый в диалоге ответ гласит, что такое понимание философской жизни несостоятельно, потому что сравнительный статус различных видов удовольствия в конечном итоге зависит от статуса видов деятельности, с которыми эти удовольствия соотносятся. Ни количество, ни интенсивность удовольствия не оказывают, в сущности, определяющего влияния на статус человеческой деятельности, им соответствующей. Удовольствия по существу своему вторичны; их невозможно понять, не соотнося с тем или иным видом деятельности. Вопрос о том, что само по себе первично – деятельность или удовольствие, – не имеет ничего общего с вопросом о том, что в первую очередь побуждает человека предаваться некоторой деятельности: внутренне присущая ей ценность или удовольствие, которое он рассчитывает получить в результате ее. Кожев, возможно, совершенно прав, когда он говорит, что второй вопрос не допускает сознательного ответа и с философской точки зрения ничтожен. Но это соображение никак не сказывается на рассуждении Ксенофонта, которое занято исключительно первым вопросом.

Хотя мне претит значительная часть выводов Кожева, я соглашаюсь с его заключением, что философ должен выходить на площадь, иными словами, что конфликт между философом и государством неизбежен. Философ обязан выходить на базарную площадь, чтобы уловлять потенциальных философов. В его попытке обратить молодых людей к философской жизни государство непременно будет усматривать покушение на разращение юношества. Философ, таким образом, вынужден защищать дело философии. Он должен воздействовать на государство или на его правителя. Вплоть до этого момента Кожев пребывает в полном согласии с классическими мыслителями. Но будет ли окончательный вывод, повинувшись его рассуждению, гласить, что философ должен стремиться определять сам или вместе с другими политику государства и правителей? Обязан ли философ по своей воле «принять в той или иной форме участие в высшем руководстве

общественной жизнью, добиваясь того, чтобы Государство было устроено и управлялось надлежащим образом, обеспечивающим философу возможность эффективной философской педагогики»? Или же нам следует строить представление о философской политике, то есть о деятельности философа в пользу философии, совсем по-иному?

В противоположность тому, что, очевидно, имеет в виду Кожев, нам вовсе не кажется, что существует необходимая связь между неотъемлемым достоянием философа – его философской политикой – и теми усилиями, которые он может совершать или не совершать в интересах установления наилучшего режима. Философия и философское образование возможны при любых видах более или менее несовершенных режимов. Это легко проиллюстрировать на примере, заимствованном из восьмой книги «Государства» Платона. Платон здесь утверждает, что спартанский режим стоит выше афинского, хотя он знает, что афинский режим гораздо благоприятнее спартанского с точки зрения возможности существования и перспективы сохранения философского образования (см. 557c6 и d4). Это правда, что не в Спарте, а в Афинах Сократа заставили выпить цикуту. Но ему позволили дожить до семидесяти лет, посвящая себя философскому наставлению; в Спарте его выбросили бы младенцем. Платон никогда, пусть даже условно, не отдал бы предпочтения спартанскому режиму, если бы забота философа о наилучшем политическом порядке была совершенно неотделима от интереса, стоящего в центре его философской политики. В чем же тогда состоит эта философская политика? В том, чтобы рассеивать беспокойство общества насчет философов, доказывая, что они не атеисты, что они не святотатствуют над святынями города, что они поклоняются тому, чему поклоняется город, что они не возмутители спокойствия, короче говоря, что они не какие-то безответственные авантюристы, а добропорядочные граждане, мало того, лучшие из граждан. Вот защита философии, которая была необходима всегда и везде независимо от того, каким был тот или иной режим. Ибо, как говорит философ Монтеस्कье: *«Dans tous les pays du monde, on veut de la*

morale», и «*les hommes, fripons en détail, sont en gros très honnêtes gens; ils aiment la morale*».* Именно в такой защите философии перед судилищем общественного мнения преуспел Платон (Плутарх, «Никий» гл. 23), и отголоски его победы, которые были слышны во все времена, кроме самых темных веков, достигли и наших дней. То, что в греческом полисе и для полиса сделал Платон, в Риме и для Рима свершил Цицерон, чьи политические действия в интересах философии не имеют ничего общего с его действиями, к примеру, против Катилины и за Помпея. Для исламского мира эту задачу выполнил Аль-Фараби, для иудаизма – Маймонид. Вопреки тому, в чем пытается убедить нас Кожев, политические действия философов в пользу философии увенчались полным успехом. Иной раз можно даже усомниться, не были ли они слишком успешны.

Как я уже говорил, Кожев не умеет отличить философскую политику от политического действия, на которое философ может пойти ради установления лучшего режима или улучшения существующего порядка. Из-за этого он приходит к следующему выводу: с одной стороны, философ не желает власти; с другой стороны, он обязан к власти стремиться; это противоречие порождает трагический конфликт. Классические мыслители не расценивали конфликт между философией и государством как трагический. Ксенофонт, во всяком случае, рассматривал этот конфликт, видимо, в свете отношений Сократа и Ксантиппы. По крайней мере, мы наблюдаем в этой точке нечто, похожее на согласие между Ксенофонтом и Паскалем. Для классических писателей в конфликте между философией и государством так же мало трагического, как и в смерти Сократа.

Рассуждение Кожева движется дальше. Так как философ не желает править сам, ибо для этого у него нет времени, но при этом, с другой стороны, он вынужден участвовать в прав-

* «Во всех странах мира добродетель считается чем-то желанным»; «каждый человек по отдельности – плут, но люди в целом весьма порядочны; они любят добродетель». – Монтескье, «Дух законов». (Прим. переводчика)

лении, ему приходится удовольствоваться компромиссным решением: пожертвовать часть своего времени на советы тиранам и правителям. Знакомство с летописями оставляет впечатление, что подобные действия философов были неизменно и полностью безрезультатны – столь же безрезультатны, как и действие Симонида, заключавшееся в беседе с Гиероном. Такой вывод, однако, не дает нам права предположить, что философу следует воздерживаться от вмешательства в политику, потому что самый сильный довод в пользу вмешательства по-прежнему остается в силе. Итак, вопрос о том, как философу следует поступать в отношении государства, все еще открыт; это предмет споров, которым не видно конца. Однако проблема, пусть и неразрешимая средствами диалектики спора, вполне может быть разрешена с помощью высшей диалектики Истории. Философское исследование нашего прошлого показывает, что философия отнюдь не осталась политически бесплодной; напротив, она радикально перевернула весь характер политической жизни. Мы вправе сказать даже, что философские идеи одни только и были чреваты значительными политическими последствиями. Ведь чем еще является вся политическая история мира, как не движением ко всеобщему и однородному государству? Решающими шагами в этом движении были деяния тиранов и правителей (к примеру, Александра Великого и Наполеона). Но тираны и правители были и остаются по сей день учениками философов. Античная философия создала идею универсального государства. Философия Нового времени, представляющая собой обмирщенную форму христианства, породила идею государства всеобщего и однородного. С другой стороны, развитие философии и ждущее ее в конце концов превращение в мудрость требует «активного отрицания» предшествующих политических состояний, требует, говоря иными словами, вмешательства тирана: лишь после того, как будут совершены «все возможные активные [политические] отрицания», и в результате будет достигнута финальная стадия политического развития, стремление к мудрости сможет утупить место мудрости как таковой.

Мне нет нужды подробно разбирать предложенный Кожевом очерк истории западного мира. Очевидно, что этот очерк заведомо предполагает верность тезиса, который должен найти в нем подтверждение. Ценность вывода, который он извлекает из своего очерка, всецело зависит от истинности предположения, что универсальное и однородное государство представляет собой безусловно наилучшее общественное устройство. Безусловно лучшее общественное устройство в понимании Кожева – это государство, в котором каждый человек обретает полное удовлетворение. Человек находит полное удовлетворение тогда, когда его человеческое достоинство обретает всеобщее признание и когда он пользуется «равенством возможностей», то есть возможностью получать вознаграждение от государства, как элемент целого, в соответствии со своими способностями. Допустим; но даже если бы было справедливо, что во всеобщем и однородном государстве ни у кого нет веских причин испытывать неудовлетворенность этим государством или отрицать его, отсюда еще не следует, что и в действительности все будут удовлетворены им и никто никогда не подумает об активном его отрицании, – ведь люди не всегда действуют разумно. Нет ли в рассуждениях Кожева недооценки силы человеческих страстей? Не кроется ли здесь ни на чем не основанная вера в разумный в конечной перспективе исход движений, спровоцированных игрою страстей? Помимо того, у людей найдутся и очень веские реальные основания для недовольства универсальным и однородным государством. Чтобы пояснить эту мысль, я должен обратиться к более подробному изложению, которое Кожев дал в своем «Введении к прочтению Гегеля». Возможны разные степени удовлетворения. Удовлетворенность простого гражданина, чье человеческое достоинство получило всеобщее признание, а сам он сполна использует все возможности, соответствующие его скромным способностям и заслугам, нельзя сравнить с удовлетворенностью Главы Государства. Только Глава Государства «воистину удовлетворен». Он один «по-настоящему свободен» (стр. 146). Но разве не высказался Гегель в том духе, что государство, в котором свободен

один человек, – это восточная деспотия? Не будет ли в таком случае всеобщее и однородное государство всего лишь восточной деспотией в планетарном масштабе? Как бы то ни было, нет никаких гарантий, что находящийся у власти Глава Государства заслуживает своего положения в большей мере, чем другие. Последние в таком случае имеют весьма серьезные основания для недовольства: государство, обращающееся с равными людьми на неравных условиях, не может быть справедливым. Разумным шагом казалось бы преобразование универсально-однородной монархии в универсально-однородную аристократию. Но и здесь мы не можем поставить точку. Всеобщее и однородное государство, будучи продуктом синтеза Хозяина и Раба, представляет собой государство трудящегося воина и воинствующего работника. По сути дела все его члены – воины-рабочие (стр. 114, 146). Но если государство универсально и однородно, «войны и революции отныне невозможны» (стр. 145, 561). Помимо того, труд в строгом смысле слова, а именно завоевание и укрощение природы, исполнен, ибо в противном случае всеобщее и однородное государство не могло бы выступать в качестве основы для мудрости (стр. 301). Конечно, определенного рода работа будет продолжаться, однако граждане окончательной формы государства будут трудиться так мало, как только возможно, отмечает Кожев с прямой ссылкой на Маркса (стр. 435). Заимствуя выражение, недавно брошенное кем-то в Палате лордов по сходному поводу, можно сказать, что граждане окончательной формы государства суть лишь «так называемые трудящиеся», рабочие из вежливости. «Нет больше ни драки, ни труда. История подошла к своему концу. Нечего больше *делать*» (стр. 385, 114). Такой конец Истории был бы событием в высшей степени отрадным, если бы не тот факт, что, согласно Кожеву, именно участие в кровавых политических битвах, равно как и в реальном труде, – или, выражаясь обобщенно, в отрицающем действии, – поднимает человека над скотом (стр. 490-492, 560, 378 прим.). Государством, с помощью которого человек становится в достаточной степени удовлетворен, будет, в таком случае, государство, где напроць

исчезает основа человечности человека, где человек свою человечность теряет. Это государство ницшевского «последнего человека». Кожев, в сущности, подтверждает классическое воззрение, в соответствии с которым неограниченный технический прогресс и все, чем он сопровождается, – все эти неотъемлемые условия для установления универсального однородного государства, – пагубны для человеческой природы. Вероятно, имеются основания утверждать, что приход всеобщего и однородного государства есть роковая неизбежность. Но безусловно нельзя сказать, что у человека могут быть хоть какие-то причины для удовлетворенности им. Если всеобщее однородное государство есть цель Истории, История абсолютно «трагична». Ее завершение со всей ясностью обнаружит, что человеческая проблема и, в частности, проблема взаимоотношений философии и политики, неразрешима. Века за веками люди, напрягая все силы, сквозь бесчисленные труды, битвы и страдания, теряя и вновь обретая надежду, бессознательно прокладывали себе дорогу ко всеобщему однородному государству, и вот, достигнув конца своего пути, они понимают, что, пройдя его, они разрушили в себе все человеческое и тем самым, совершив круг, вернулись к дочеловеческим началам Истории. *Vanitas vanitatum. Recognitio recognitionum.*^{*} Однако до тех пор, пока человеческая природа еще не покорена окончательно, пока солнце и человек дают еще жизнь человеку, нет причин отчаиваться. Всегда найдутся мужи (*andres*), готовые восстать против государства, которое губительно для всего человеческого, в котором нет больше места для благородных поступков и великих деяний. Они могут поневоле прийти к простому отрицанию универсального однородного государства, отрицанию, не озаренному никакой положительной целью, отрицанию нигилистскому. Пусть обреченная скорее всего на поражение, эта нигилистическая революция может оказаться единственным действием в защиту человечности человека, единственным благородным и великим деянием, которое еще возможно после того, как

^{*} «Суета сует. Осознание осознаний», – лат. (Прим. переводчика)

наступление всеобщего и однородного государства становится неизбежностью. Но никто не может на самом деле знать, ждет ее провал или успех. Нам все еще слишком мало известно о том, как функционирует всеобщее однородное государство, чтобы мы были в состоянии сказать что-нибудь о том, где и когда начнется его разложение. Единственное, что мы знаем, это то, что рано или поздно ему суждено погибнуть (см. Фридрих Энгельс, «Людвиг Фейербах...», изд. Г. Гайек, стр. 6). Можно возразить, что единственным результатом даже удачного восстания против универсального однородного государства станет только повторение идентичного исторического процесса, ведущего от первобытной стаи к окончательной форме государства. Но не будет ли такое повторение процесса – новый жизненный срок, отпущенный человечности человека, – предпочтительнее, чем неопределенное продление бесчеловечного конца? Разве не радуемся мы каждой весне, хотя знаем о круте времен года, знаем, что зима придет снова? Впрочем, Кожев, кажется, оставляет хотя бы одну отдушину для действия в универсальном однородном государстве. В этом государстве борьба за политическое первенство все еще связана с риском насильственной смерти (стр. 146). Но такая возможность действия может существовать только для крошечного меньшинства. И потом, разве это не отвратительная перспектива – государство, в котором последним прибежищем для человечности становится политическое убийство в особо гнусной форме дворцового переворота? Воины и труженики всех стран, соединяйтесь, пока еще есть время предотвратить приход «царства свободы». Защищайте изо всех сил – коль скоро оно нуждается в защите – «царство необходимости».

Но может быть, не война и не труд составляют человеческое в человеке, но мышление. Может быть, не признание (которое для многих людей грозит потерять в способности удовлетворять столько же, сколько оно приобретет в универсальности), но мудрость есть цель человека. Возможно, легитимация всеобщего универсального государства как раз в том и заключается, что его наступление является необходимым и достаточным условием

для наступления мудрости: при окончательной форме государства все люди будут в достаточной степени удовлетворены, все они будут воистину счастливы, потому что все они или уже приобретут мудрость, или будут стоять на пороге ее приобретения. «Нет больше ни драки, ни труда. История завершилась. Нечего больше *делать*»: человек наконец свободен от всякой нудной работы, свободен для высшей и божественной деятельности – созерцания неизменной истины (Кожев, цит. соч., стр. 385). Но если задача окончательной формы государства – удовлетворение глубочайших устремлений человеческой души, всякий человек должен быть способен стать мудрецом. Самое значимое различие между людьми должно практически исчезнуть. Теперь мы понимаем, почему Кожев так тревожится об опровержении классического представления, согласно которому из людей лишь меньшинство наделено способностью стремиться к мудрости. Если классические мыслители правы, только немногие будут по-настоящему счастливы во всеобщем однородном государстве, а потому только немногие найдут в нем и с его помощью свое удовлетворение. Кожев сам замечает, что рядовые граждане окончательной формы государства лишь «потенциально удовлетворены» (стр. 146). Подлинное удовлетворение всех людей, якобы составляющее цель Истории, невозможно. Именно по этой причине, я полагаю, окончательная форма общественного устройства, как представляет ее себе Кожев, есть Государство, а не безгосударственное общество: Государство, или принудительное правление, не может исчезнуть из-за невозможности того, чтобы все люди когда-либо достигли истинного удовлетворения.

Классические мыслители полагали, что в силу слабости и зависимости человеческой природы всеобщее счастье невозможно; поэтому они не помышляли о завершении Истории, а следовательно, и о смысле Истории. Внутренним оком своего ума они угадывали общество, где счастье, на какое только способна человеческая природа, было бы возможно в наивысшей степени: таким обществом будет наилучший режим. Но ввиду того, что они видели, насколько ограничены силы человека, они считали, что осуществление наилучшего ре-

жима зависит от случая. Современный человек, разочарованный в утопиях и презирующий их, сделал попытку найти гарантии осуществления наилучшего общественного устройства. Ради успеха своего предприятия, точнее, ради того, чтобы заставить себя поверить, что такой успех возможен, ему пришлось снизить планку целей человека. Одной из форм, в которых производилась эта операция, была замена нравственной добродетели всеобщим признанием, точнее, подмена счастья удовлетворением, вытекающим из всеобщего признания. Классическое решение проблемы утопично в том смысле, что осуществление его на деле маловероятно. Современное решение есть утопия в том смысле, что его осуществление невозможно. Классическое решение дает нам в руки стандарт, по которому следует оценивать всякий реально существующий порядок. Современное решение в конечном итоге уничтожает саму идею стандарта, независимого от фактически сложившегося положения вещей.

Видимо, разумным было бы предположение, что лишь немногие граждане всеобщего однородного государства будут мудры – если вообще такие найдутся. Однако ни мудрецы, ни философы не пожелают править. Уже в силу этой причины, если умолчать о других, Глава универсального однородного государства, или Всеобщий и Окончательный Тиран, будет человеком немудрым – что, похоже, и Кожев считает чем-то само собой разумеющимся. Ради удержания власти он встанет перед необходимостью подавлять любое действие, которое могло бы заронить в душах людей сомнение относительно объективных преимуществ универсального однородного государства: он вынужден будет подавлять философию как попытку растления молодежи. Он должен будет, в частности, в интересах охраны однородности своего всеобщего государства запрещать любое учение, любое предположение о том, что между людьми имеются существенные с точки зрения политики различия, которые невозможно уничтожить или свести на нет, развивая соответствующие научные технологии. Ему придется отдать своим биологам приказ найти доказательства того, что каждый человек обладает или сумеет при-

обрести способности, необходимые для философа или тирана. Философы, в свою очередь, вынуждены будут защищать себя и философию. Им придется попытаться воздействовать на Тирана. Все кажется еще одной постановкой извечной драмы. Однако на этот раз дело философии проиграно с самого начала. Ведь Последний Тиран сам выступает в обличье философа, в роли высшего философского авторитета, верховного истолкователя единственно верной философии, душеприказчика и палача, уполномоченного единственно верной философией. Поэтому он настаивает, что гонения его направлены не против философии, но против лжефилософов. Все это философам не в новость. Когда философы сталкивались с заявлениями подобного рода в прежние эпохи, философия уходила в подполье. В своем официальном, экзотерическом учении она подлаживалась к необоснованным предписаниям правителей, полагавших, что они знают вещи, которых они не знали. Но даже это внешнее учение ухитрилось подвести подкоп под заповеди и догмы правителей таким образом, чтобы направить потенциальных философов к вечным и нерешенным проблемам. А так как на свете не было всеобщего государства, философы могли бежать в другие страны, если жизнь во владениях тирана становилась невыносимой. От Всеобщего Тирана, однако, спасения нет. Благодаря покорению природы и вполне бессовестной подмене закона подозрением и страхом, Всеобщий и Окончательный Тиран располагает практически неограниченными средствами для выслеживания и искоренения самых скромных усилий, совершаемых в направлении мысли. Кожев, видимо, прав, хотя и по ошибочной причине: установление универсального однородного государства будет означать конец философии на земле.

Если я могу надеяться, что мне что-то удалось доказать, оспаривая тезис Кожева об отношении тирании к мудрости, это то, что тезис Ксенофонта по поводу данного важного предмета не только совместим с идеей философии, но и востребован ею. Выигрыш не столь уж значителен, так как немедленно вслед за тем встает вопрос, не нуждается ли в леги-

тимации сама идея философии. В строгом, классическом смысле слова философия – это поиск вечного порядка, вечной причины или причин всех вещей. Стало быть, я исхожу из того, что существует некий вечный и неизменный порядок, в рамках которого разворачивается и история, но сам он при этом совершенно свободен от какого бы то ни было влияния со стороны истории. Иными словами, я исхожу из того, что любое мыслимое «царство свободы» есть не более чем удельная область, подчиненная обширному «царству необходимости». Если воспользоваться словами Кожева, мы допускаем тем самым, что «Бытие в существе своем неизменно и вечно тождественно самому себе». Такая гипотеза далеко не самоочевидна; Кожев отвергает ее в пользу идеи, согласно которой «Бытие само творит себя в ходе истории», точнее, высшее Бытие есть общество и история, или, говоря конкретнее, вечность есть не что иное как совокупность исторического времени, а значит, она конечна. Принимая классическую гипотезу, мы должны провести радикальное разграничение между условиями понимания и его источниками, между условиями существования философии и возможностью предаваться ей (те или иные разновидности общественного устройства), с одной стороны, и источниками философского знания – с другой. Если исходить из гипотезы Кожева, данное разграничение лишается важнейшего оттенка своего значения: общественные изменения или случай оказывают воздействие на Бытие – если даже они и не вполне ему идентичны, – и они, таким образом, затрагивают и истину. Если мы принимаем гипотезу Кожева, источником философского знания становится абсолютная привязанность к человеческим интересам: человек должен ощущать себя на земле в абсолютном смысле дома; он должен в абсолютной степени быть гражданином земли, хотя бы даже он не был гражданином какой-то конкретной части обитаемого мира. Если мы признаем классическую гипотезу, философия требует от нас радикального отстранения от всех человеческих забот: человек не должен в абсолютном смысле ощущать себя дома на земле, но обязан быть гражданином вселенной. В нашем споре конфликт между

двумя противоположными фундаментальными гипотезами был едва намечен. Но мы постоянно имели его в виду, ибо оба мы смещаем наше внимание от Бытия к тирании потому, по всей видимости, что, как нам стало ясно, те, кому не доставало смелости глядеть последствиям тирании в глаза, и кто, в силу этого, *et humiliter serviebant et superbe dominabantur*,* вынуждены были в то же время спасаться от последствий Бытия, и именно по той причине, что они только и делали, что разглагольствовали о Бытии.

* «сами рабски пресмыкаясь, заносчиво властвовали над другими», – Тит Ливий, «История Рима» кн. XXIV, 25. 8. (Прим. переводчика)

Штраус, Лео
Ш93 О тирании / Пер. с англ. и древнегреч. А. А. Россиуса, пер. с франц. А. М. Руткевича. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. — 328 с. ISBN 5-288-03896-1

Лео Штраус (1899–1973) — известный историк политической философии, один из наиболее влиятельных консервативных мыслителей XX столетия. Его работа «О тирании» представляет собой обширный комментарий к диалогу Ксенофонта «Гиерон или Слово о тирании». В книгу входят также критическая рецензия А. Кожева и ответ на нее Л. Штрауса. Сочинения Л. Штрауса в русском переводе публикуются впервые.

Книга представляет интерес для историков, политологов, философов и самого широкого круга читателей.

ББК 87

Научное издание

Лео Штраус
О ТИРАНИИ

Директор Издательства СПбГУ проф. *Р. В. Светлов*
Главный редактор *Т. Н. Пескова*

Редактор *О. В. Голова*
Обложка *Е. А. Соловьевой*
Компьютерная верстка *М. А. Россиуса*

Лицензия ИД № 05679 от 24.08.2001

Подписано в печать с оригинала-макета 18.04.06.
Формат 84 × 108 ¹/₃₂. Печать офсетная. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 17,22. Заказ 22.

Издательство Санкт-Петербургского университета.
199004, С.-Петербург, 6-я линия В.О., д. 11/21
Тел. (812)328-96-17; факс (812)328-44-22
E-mail: editor@unipress.ru
www.unipress.ru

По вопросам реализации обращаться по адресу:
С.-Петербург, 6-я линия В.О., д. 11/21, к. 21
Тел.: 328-77-63, 325-31-76
E-mail: post@unipress.ru

Типография Издательства СПбГУ.
199061, С.-Петербург, Средний пр., 41.

